

ومن يوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

Checked

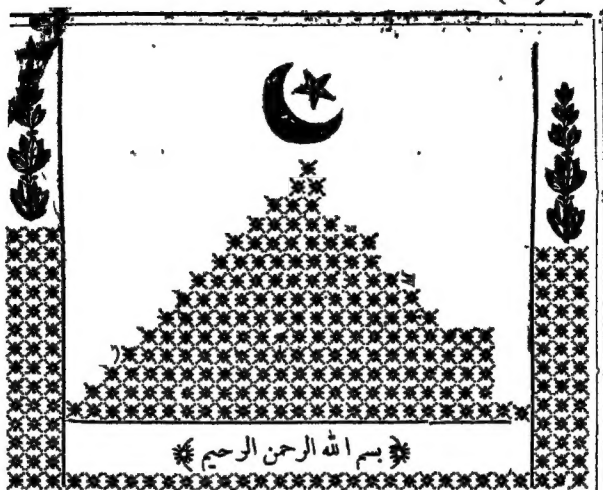
1887

كتاب الذخيرة

للامام علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة سبع وثمانين
وثمانمائة لذي امره السلطان محمد خان العثماني الفاتح ان
يصنف كتابا للحماكة بين التفات للامام الفزاري
وبين الحكماء فكتب هذا الكتاب في ستة اشهر
واعطاه السلطان محمد خان عشرة آلاف
درهم من كشف الظنون لمخصا

الطبعة الاولى

بمطبعة مجلس دار المعارف النظامية الكائن في الهند
بجيدرا باد الذي كن عمرها الله الى اقصى الزمان



بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا منفردا بالازلية والقدم • ويا مفيض الكون على من اسم بسمة
العدم • يا من التوالى والجود شانه • ووجود الحوادث حجتة وبرهانه
واقاضة الكمالات على الممكنات رحمته واحسانه • وتصريفها في الاحوال
والاطوار قدرته وسلطانه • نحمدك تحميدا كثيرا • ونمجذك تمجيدا
كبيرا • على ما كرمنا باجزل الالك • وخصصتنا بافضل نعمائك • وخلصتنا
من مهاوي الجهالة والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك وبهائلك • حيث
لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك • وذكرك تابان المهتدي هو المقتدي
بهدي اولئك • وفطرتنا على فطرة تهتدي بها الى سوا الطريق • وجعلتنا على
سبيل سلوك • مناهج التحقيق • وذلك بان مننت علينا بنور من انوار كنهندي
به في التفكير في اسرار ملكك وملكوتك • واتوصل به الى الاطلاع على

آثار عن جبروتك • فسخناك ما منع سلطانك • وما لرفع شانك •
 وما لرفع امتناك • لا نخصي ثناء عليك • ولا نهدي الاعتراف بالعجز اليك •
 نجف صلوات صلواتنا في جلواتنا و خلواتنا الى نجيك وحييك •
 وصفيك ونجيك • افضل الرسل • وموضع السبل • ومبعد من ساعدتهم
 السعادة من للمالك • ومنفذ من وافقهم التوفيق الى اقصد للمستلك •
 الذي اكرمه الله الى ان اخذ منه افضل الملائك • صلى الله عليه صلوة متوافرة
 متواترة لا انتهاء لا عداها • ولا انتفاء لا مداها • وعلى جميع اخوانه
 من النبيين • وعلى آله الطاهرين • وواعوانه واتباعه من الصديقين
 والشهداء وحاشا لي المؤمنين الى يوم الدين • وبعد • فان جملة الآراء
 تطابقت وجملة العقلاء تواطأت على ان لا سعادة للانسان وراه معرفة
 مولاه قدر مقدوره • وحسب منشوره بما عليه من نعمت كماله وصفات
 جلاله • ولا سبيل اليها الا بالتأمل في مخلوقاته • والتفكر في مصنوعات •
 ولكنه مهوى سميق بعيد للرام • قد هلك فيه عن سلك اقوام • ومجر عميق
 مواج • فاض بمن خاض فيه افواج • فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول
 الى الملمن والمناص • ولا يظن لكل سائح فيه السلامة والخلاص • اذا الامور الالهية
 عويصات تتأني ان تستقل بادراكها عقول البشر • ومعضلات لا يتأتى ان يتوصل
 اليها بمجرد الفكر والنظر • ولهذا شربوا فيها الحزبا • وصاروا للاراء المتخالفة اصحابا
 فمن ناج فاز يبيتغوا • وهالك جاير (١) بنصه هوا • فمنهم من لا يوبه بحالهم •

(١) جائر اي مائل عن الحق • ولا يوبه اي لا يبالى به ولا يلتفت اليه ١٢ بجمع

ولا يعتني بهم لخافة مقامهم • لكن معظمهم وهم المتسمون بالفلاسفة
قد تعمقوا في النظر والاستدلال • وجعلوا العقل في حقائق الامور وان
كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاستقلال • ولم يلفتوا
الى ما نطق به الوحي الصريح • مع ان ما يخالفه ليس مقنض النظر الصحيح
فلهذا ازولوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم • وضلوا عن الطريق
القويم • فاسسوا مباني اصولا • ووضعوا ابوابا وفصولا • مخالفة لما تطابقت
عليه انظار الملمين • وتوافقت عليه اقوال السنيين • وقد يقع لبعض طلاب
العلم انظارين في اقوالهم في بادي النظر ومبادئ الفكر ترد د بلا ميلان
الى صحة ما رتبوه وقطعته • وصدق مفرعوا عليه وحقيقته • فلهذا اهتم
ائمة الدين الذين عن عقائد المؤمنين بنقل مذاهبهم • والتنبيه على مواقع
الخطا في دلائلهم ومطالبهم • ولما شرفني الله تعالى بخدمة العلماء • ويسر لي
الاطلاع على بعض حقايق كلام الازكياء • ووقفني بعنايته على ان كلام اي
الحزين احق • وبالقبول والاتباع اولى واخلاق • كان برهة من الزمان
يتلجلج في صدري ويتخالج في قلبي ان اكتب في المسائل الالهية وما يتعلق
بها بعض ما تقرر لي ولتحقق عندي لعله يكون وسيلة الى رضى مولاي
وذخر الى اخراي واولاي • ولكنه كان يعوقني عن ذلك عدوان
زماني الذي لا اشتكي منه الا الى ربي • ولتني ادرى لما يصنع بي ما ذا جرني
وذني • وهكذا اكلت فيني الايام وكنت ابقي محروما عن هذا المرام الى
ان اشار الي مولانا ومولى الثقلين مالك ملوك الحاققين سلطان سلاطين

العالم المقيد بريقة رقبته ولاة الامم قاصع سنخ الكفار بالهنية لتيبة
والرأى الرزين . قالج عرق الاشرا بالشوكة المكينة والفكر الرصين
معاة الولاة لانخرافهم عن سميت طاعته غيلة اذلاء . وعرة الرعة لانخرافهم
في سمط عبوديته سرة اجلاء . ملا الله العالم علما واما ببيانته وركاته
وواسع فيه امناءا ما بسكناته وحركاته . لطف الله المحض لاهل التوحيد
والايمان . قهر الله التجت على ارباب الشرك والطغيان . المحقق لاسرار نص
ان الله يامر بالعدل والاحسان . خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان ابن
السلطان والحقان ابن الحقان ابو الفتح محمد بن مراد خان . لازالت لاف . زكا
هي الآن . على طبق ما يهواه . ووفق ما يرضاه لي آخر الدوران . وابدته
تعالى لواء خلافته معقودا بالبعود . وربط اطرافه بسلطته باوتاد
الخلود . وهذا دعاء اهل الايمان قطية في اقيام القعود والركوع
والسجود . ومثل هذا الدعاء عند الملك المعويذ غير مردود . وشارته
العالية نافذة في مشارق الارض ومغاربها . وماضية في افصى الافطار واقفا
ان اظرفي الرسالة المسماة (بنهاية القلاسة) التي الفها الامام الهمام
قدوة الائمة العظام مرشد طوائف الانام حجة لاسلام العالم راني *
شيخنا الصمداني ابو حامد محمد بن محمد الغزالي رحمه الله تعالى واكتب على
اسلوبه ما نسخ لي ويظهر عندي في كلام الفريقين وقواعد الطريقين من
جهات التضعيف والترجيح والابطال والتصحيح . واني لمتى رتبة ان
الحكم بين هؤلاء المراجع ولكن لما كان الامر واجب الانباع . ولم لارخص

شرعوا عقلا ان لا يطاع تعاذير ايا الاقدام والاحكام وتجواب عزما
التسوية والاثام فقرأتني اقدم رجلا واوخر اخرى . اتروى بين الامرين
ايها اخرى . حتى امرت بلسان الالهام لا كونه من الالهام ان اتبع النص
القاطع . الناطق بان امثال حكم اولى الامر لطاعة الله ورسوله رد يف وتابع
فلاح لى ان لا فلاح الا بالاثام للامر الاعلى . وانه الواجب الاقدم
واللازم الاولى . فاستغفرت وشرعت فيه مع ومن البنى ووضعف القوي .
و توزع البال . وتشتت الحال . لاسباب لا يوح الا بواحد منها هو اني كنت
اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التي هي معترك المنايا هو و فاقه رقاب البرايا .
مترقبا وقتا فو قتا وصول رسول الرب اما بشير او نذيرا . واي خطباهون
من هذا المن كان بخطر العاقبة خيرا . فاعجلني الوقت عن الاستقصاء في
الكلام . و ايراد كل ما يتعلق بما اضعه من المباحث على التمام . من النقض
والايرام . والهدم والاحكام . فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل
لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق والبحث . لو بما هو شريطة المناظرة
و البحث . فان التقليد في امثال هذا من مزاله الجدو سفالة تحت . فاقصرت
على ايراد ما تحقق عندي وتقرر لدي . وانفج لي وزال خفاؤه علي . مما لي
كلام الفلاسفة من الضعف والاختلال . او مما هو مظنة الاشتباه
والاشكال . فان المناظرة معهم مفيدة . والمباحثة معهم غير بعيدة . اذ ليس
لهم تمويل الاعلى المقدمات العقلية . وترجع الاعلى الانظار الفكرية . فاذا
انقطعت عن اتم واحد من الامرين فقد اضمحل ما اورده بالكلية . واما

ارباب الملة فظهر في اكثر الالهيّات دلائل نقيه قطعية . لاجمال القدح فيها
اذ هي نوان كانت ايضا مبنية على انظار العقل . حيث لا يمكن ثبوت صدق
المنقول عنه الا بالعقل . ولا بد منه لكن براهين صدقه صادت من الوضوح
الى حيث لم يبق الافتقار الى الحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان . بل المقاتلة
معه بالسيف والسنان . فلي تقد ير الزاهم في انظارهم . واخافهم في افكارهم
لا يتطرق خلل الى مطالبهم التي شدد اركانها وشيد بنيانها . بقوا طمع
المعجزات . وسوا طمع الينات . وشرطت على نفسى عند ما شرعت في هذا
الخطب الخطير والامر الكبير ان لا ثبت في هذا الكتاب . الا ما ثبت
عندى بالقطع انه الحق والصواب . وان لا اورد في معرض الاعتراض
الاما كان في الواقع موقعا للاشكال والارتياب . وان لا اجيب داعي
التعصب اذا دعا الى الجور والاعتساف . وان لا اميل بشئ من المتعضيات
عن جادة الانصاف . وسألت الله تعالى متضرعا مبتهلا متخشعا منذللا العون
بالتوفيق على الاتمام . والصون عن الخطاء والحلل في القهم والكلام
ولما تم بعناية الله تعالى منظويا على النكت السرية . ومحتويا على المباحث
السنية . صدق رجائي ان يكون نافعا في الاولى والاخرى . فسموت
به فخرا وسميته ذخرا . ورتبت مقصوده كالاصل على عشرين مجتاهموردا
فيها المسائل الموردة ثمه من غير تغيير في اصولها الا يسيرا . ولكن جعلت
بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا وثمانه بونا بعيدا وقرقا كثيرا . والله المستعان
على كل ما يهول . وهو حسي ونعم المستول . ولتمهد قبل الخوض في مقصود

الكلام، مقدمة مافمة في لوصول إلى المرام، دافعة لكثير من تشاوش الاوهام،
وهي ان الوداب الحكيم عز شأنه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة
جسدية ونفسية يترتب على كل منها نوع من الآثار ويتم بهما لا بد منه وبهم
او يفيد في حصول اغراضه وما ينبغي في نشأته الاولى والاخرى ولكنه بجلت
قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليها جميع
مراتب تلك الآثار لئلا يصغر عن نهايتها فلا قوته البصرية تفي باصدار كل ما يمكن
ان يصر ولا قوته السمعية بسامع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوته الجذبية يجذب
كل ما يواه ولا قوته الدفعية بدفع كل ما يرضاه الى غير ذلك من قواه فقوته
الادراكية ايضا اعنى عقله وان كانت اتم قواه واقواها ليس من شأنها ان تدرك
حقيقة جميع الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية اذ راها كقطعا لا يبقى معه
باب اسلاك كيف والملازمة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات
بأسئلة العتل ويزعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذ كباء اجلاء
قد عجزوا عن تحقيق ما يراى اعينهم ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس
حتى انهم غافوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهوى والصورة
وذهب تنظيمهم الذى هو افلاطون الى انه ليس فى الاجسام هوى وصورة بل
لاجسام اتى ايسر مركبة من اجسام مختلفة الطبايع وهي اركان العالم
كلاء والبارمتلا اشياء بسيطة هي هذه المتصلات كما هي عند الحس وسائر
الاجسام السفلية مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ديمقراطيس
الى ان الاركان مركبة من اجزاء بالفعل هي اجسام صغار صلبة غير

قابلة للانقسام بل لم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله
 الاجلاد كبروا استدلال كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي وابطل
 دليل غيره فلم انهم ما قدروا على معرفة شيء من الاجسام معرفة تامة
 مزيلة للاشتباه ولا على معرفة قسمهم التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان
 مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته ولا حقيقة بنية باخذ هايده ويظهر اليها
 اليابسينه ويذل غاية جهده في التفكير فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف
 يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره
 وقوا فاطمعا على اسرار احوال الصانع ذي العزة والجبروت واحاط
 احاطة تامة بدقائق الملك والملكوت وكثيرا ما يظهر شخص نازل المرتبة
 في القطعة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء من يلعبون باللعب غرائب صور
 يقضي منها العجب وتتميز في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجر التفكير
 الى حقيقتها الوصول افجائيب تان الله تعالى وصفاته وغرائب مصنوعاته
 صارت اهون مراسم من تمويه هذا العاجز الذليل كلا فان بعضا منها وان كان
 ما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل
 الا المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة
 على صدقه في اقواله ورشده في افعاله فان هذا هو التمسك الوثيق
 وبان يؤثره العاقل للاعتصام به حقيق والمتكر اظهرها من الانبياء ولدلائها
 على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خلق واما ما يورد المستبدون
 بالعقل فيما يخالف قطعات الشرايع ويدعون اسنادا لم قطعية فهي غير مسلمة لم فان

الوهم في الالهيات من احم قوي للعقل بحيث تشبه كثيرا احكامه باحكامه
ويتعرجد التمييز بينها ولا تخلص عن هذا الا بالرجوع الى ذلك المتسك
الوثيق وليس له سوى ذلك طريق ومن اقنع البحر الخضم بدون
السفينة فهو لا بد غريق * ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا ميل
في الالهيات الى اليقين * وانه الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى *
وتقل هذا عن فاضلهم ارسطو فان الدلائل التي اوردناها على اصول معتقداتهم
المختلفة لليقينيات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه الخلل فيها ظاهرة
كما استشف عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيها وقعوا لانهم اوتوا من عند الله
العزيز الحكيم فضل ذكاء وفطنة حتى تسرهم استنباط علوم يقينية
لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات
وما يتسنى اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجلوا وفاقوا
ولا نقول بان يفضلوا ويمتدوا فلم يشكروا هذه النعمة الجزيلة وجعلوها
وبالاعلى اتقسهم فاعجبوا بآرائهم وعقولهم فخذاهم ذلك الى ان يتعدوا
حدود ما يجب للعقل ان لا يتعداه ويتصد والم لا يتبني للبشر ان يتصداه
كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى * والذكاء وان هو شي
لا بد للانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه مما يضل به كثير ويهدي به
كثير وحين حسن ظن اقوام بهم بسبب اقتدارهم على استنباط تلك العلوم
وجودة انظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقيقة كل ما يقولون وان كان
من قبيل ساء ما يحكمون واذا اورد عليهم مواقع الزلل في مقاصدهم ومواضع



الحلل في دلائلهم تشبوا في الذب عنهم باذيال الجدلل والعناد وان
عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا هم مبرأون
عن الزلل وكلامهم عن الحلل غايه الامر ان لا فصل الى كنه ما قصدوا
وحقيقه ما وردوا وهذا افراط في الاعتقاد بهم لا يليق بشأنهم بل يشان
الانبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذكيه
اجلاء ممن غيرهم ايضا رجال وكثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل بيلسته
ان ليس لصحة مجال وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال وفيض
القياس لا يتقطع في كل حال ونحن نحمد الله تعالى على ان هدانا الى سواء السبيل
وتسكل عليه وهو نعم الوكيل .

59402

ثم ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام . فمنها ما يرجع الخلاف فيه
الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى
مراد ا به القائم بنفسه ونحن لانطلقه عليه تعالى لا نزيد بالجوهر التمييز
بالذات او الممكن القائم بنفسه وهو عز شأنه منزعه عن التميز والامكان واكثرهم
يوافقونافي عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى ونسمع الكلام في هذا ان شله الله
تعالى وهذا نزاع لفظي لا يفضي الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز
شرعا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باى معنى كان ام لا فان اسماه الله تعالى
توقيفية على ما هو المختار لكننا الآن لسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له
مناسبة بغرضنا هنا فانه من الفقهيات فلا ننازعهم فيه .

ومنها ما خالف حكمهم فيه مظاهر ما يفهم من الشرايع لكن لم عليه ادلة

ما يرجع الخلاف فيها . فمنها ما يرجع الخلاف الى مجرد الاصطلاح والتسمية . ومنها ما خالفوا فيه ارباب الشرايع الى مجرد الاصطلاح والتسمية .

قطعية ونصوص الشرايع في خلافه غير قطعية اما متنا او سند الكثير من احكام علم الهيئة مثل كروية السموات والارض وكيفية نضد هاوترتيبها وحركاتها وكيفية الخسوف والكسوف وسببها وغير ذلك فانها امور ثبتت عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بارهاة تجري بجرى المشاهدات وليس في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير ممتثل للتاويل على خلاف ما حكموا به وكيف ينعور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا نشتغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا .

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي وغرضنا الاصل من وضع هذا الكتاب المراد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين . الاول . ان يؤدي حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارع كالحكم بقدم العالم ونفي المعاد الجسماني فان ادلهم على هذين المطلوبين واثامهما كما استقف عليه ضعيفة وحجج الشرع فيها قطعية . والثاني . ان لا يؤدي حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كفيهم الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها يتا في التوحيد فان نصوص الشرع دالة دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتاويل كما يؤول النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرها له تعالى ولهذا واقفم بعض المايين على هذا ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع المعتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه وتبيهم على انهم ليسوا بالمتابعة التي

نومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي

نوهوا هذا المثابة التي زعموها من ثبوتهم من الخطاء والزلل لم تقتصر على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضا من الجمل وفي الدلائل وان كانت الدوى حقة ليتبين لمؤلاء من عدة وجوه ان هذا الافتراض في الاعتقاد به عن مجرد تقليد لاعن تحقيق وتسد يدوان كثيرا من آرائهم عن ظن وتخمين لاعن علم ويقين

المبحث الاول حدوث العالم وقدمه

فانه اصل كبير يمتنى عليه من معات المعتقدات شيء كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتجزوا احرز ابالوا اشتغلتنا بتفصيل مذا هبهم وما قبل فيها بالها وعليها اطلال الكلام وفات المرام فلتقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق وبقرضا الا لصق والا وفق فنقول ذهب جمهور الملمين الى ان العالم بجمليته هو ماسوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض طوية كانت او سفلية حادث اى كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها صفاتها كلها قد يمة الاحركات الجزئية للاجرام والاضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات وامامطلق الحركة والوضع فيها ايضا قد يمان لان الافلاك لم تغل قط عن الحركة ولم ينفك الوضع عن الحركة والعنصريات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق صفاتها قد يمة اذ حدوث المادة عندهم ممنوع كما ستتكم عليه ان شاء الله تعالى وكذا اخلو المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس الصورة النوعية ومن صفة ماو خصوصيات الصور ثين

والصفة حادثة . ولما اتواع الصورة للتوعية فلا احتناع عندهم في حدوثها
ولا قدمها اذ يجوز ان تكون الصورة قائناوية بمرعها حادثة بطريق الكون
والفساد بان يفسدوا احد من العناصر الثلاثة الاخر ويتكون منه النار بعد ان
لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون مستمرة ازا لا يتعاقب افرادها
واما النفوس الناطقة للانسان فلمهم في حدوثها وقدمها خلاف فذهب متقدميهم
انها قديمة واستقر رأي متأخريهم على انها حادثة . وقيل عن افلاطون انه قال
يحدث العالم لكن اول بعضهم كلامه به انه اراد بالحدث الحدوث الذاتي
لا الزماني اذ الحدوث عندهم يطلق على معنيين . احدهما . المسبوبة بالعدم
وهو الحدوث الزماني . والثاني . اسبوعية بالغير اي الاحتياج اليه وهو الحدوث
الذاتي والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق . وتوقف جالينوس في آخر عمره
في حدوثه وقدمه . نقل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض
تلاميذه اكتب عني التي ما علمت ان العلم قد علم او حادث فالتفتي ثبت عنهم
وتقرر حكمهم به قدم العالم ونحن لا نشغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب
المدعي لغائه عنه بما فصله الاثمة في كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب
اليه مخالفوهم وتميز الحق عن الباطل في ذلك .

• • • • • قول . قد استدلو ا على قدم العالم بجميع اربع اولها . وهي اقواها ان العالم
يمكن موحود بلا اتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم
لا يخلو اما ان يكون قد يمالو حادثا والثاني باطل والا لاحتاج الى مؤثر آخر
وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قدم فاذا ن لا يخلو اما ان

يستجمع في الاول جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا فلي الاول يلزم
تأثيره في الثاني والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون
العالم قد يماو الالتزام اللاحق بل وجوده وهو غير مقبول وعلى الثاني لا بد ان
يتوقف تأثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قد سبق لما ذكرنا ان يستجمع
مؤثره في الاصل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل
المحال والا لزم يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون مؤثر العالم
مستجما في الاصل جميع شرائط التأثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه
يستلزم المطلوب اعني قدم العالم وحاصل الكلام ان التقديم يلزمه احد
الامرین اما ان لا يكون له اثر وان يكون اثره قد يماو حين كان العالم
اثر التقديم ان يكون قد يماو والاتراض للميمان وجين . الاول .
القبض بما يتفرع به من الحوادث فنه من قالوا بقدم العالم فقد سلوا
ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف والحوادث
اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فنقول لما مؤثر بالضرورة فمؤثرها
اما ان يكون قد يماو واحدا ثانيا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون
الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل . فان قيل . مقدمات الدليل انما تجري
في الحادث الذي لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة
في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن
علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان المحال
هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من

الامرین
اما ان لا يكون له اثر
وان يكون اثره قد يماو
حين كان العالم
اثر التقديم ان يكون
قد يماو والاتراض
للميمان وجين . الاول .
القبض بما يتفرع به
من الحوادث فنه من
قالوا بقدم العالم
فقد سلوا ان فيه
حوادث كما علم مما
ذكرنا في تفصيل
مذهبهم كيف
والحوادث اليومية
مما لا يتصور انكارها
من عاقل فنقول
لما مؤثر بالضرورة
فمؤثرها اما ان
يكون قد يماو
واحدا ثانيا الى
آخر ما ذكرتم
من المقدمات
فيلزم ان تكون
الحوادث قديمة
ولا يقول به
عاقل . فان قيل .
مقدمات الدليل
انما تجري في
الحادث الذي لا
تكون له شروط
مترتبة الى غير
النهاية غير
مجتمعة في
الوجود بان لا
يكون له شرط
اصلا فيلزم من
حدوثه تخلف
المعلول عن
علته التامة
او تكون له
شروط مترتبة
غير متناهية
مجتمعة في
الوجود فان
المحال هو هذا
التسلسل عندنا
واما على ما
ذهبنا اليه من
جواز صدور
الحادث من

القديم بواسطة حوادث كل منها متبوعاً بآخر إلى غير النهاية مستندة سلسلتها
 إلى حركة سرمدية فإن تكون الحادث مادة قديمة . أمّا هو إلى له . كالأجسام
 الحادثة . أو محل له . كهيوليات تلك الأجسام لصورها ولا استعداداتها المتعاقبة
 وكأجرام الأفلاك لحركاتها أو خواصها الجزئية . كالجزرات لصفاتهما انقلبا
 بخوار حدوث الضمعة لها . أو هو إلى متعلقه . كهيوليات ابتدائية متوالت في الناطقة
 أو أقلها نجد . وشأنه يعود على تلك المبادء بواسطة الحركة العقلية
 السرمدية يستعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب
 المبدأ متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة إلى هذا الحادث
 فاذ انتهت إلى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطة من مؤثره
 القديم فلا استحالة فيه إذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل . لا يقال .
 الحركة التي جعلتها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت
 خاتمة عاد الاشكال إلى صدور هامن القديم ان كانت قديمة في الاشكال
 في صدور الحادث بواسطة من القديم . لا نقول : حركات الافلاك
 ذات جهتين الاستمرار والتجدد باعتبار الجهتين صارت صالحة للتوسطها بين
 جهتي القدم والحدث فمن جهة الاستمرار جاز صدور هامن القديم ومن جهة
 الحدث صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم . قلنا : ما ذهب إليه باطل
 من وجوه : اما الاول : فهو ان القول بتواريه استعدادات حادثة غير متناهية
 على مادة قديمة كلام متناقض لأن القديم يجب ان يكون مابقاً على كل
 حادث إذ المزمع ان القديم لا يكون مسبوقاً بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقاً به

فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا
يكون ان تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل
على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل. ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية
عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دايما مع بعض الحوادث وعدم
خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها والمناقاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والنسب على كل فرد بدئية
ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تنامي جرعات الافلاك وادخالها
بل بطلان عدم تنامي حوادث متعاقبة مع وجود قد يم مطلقا الى سواء كانت
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا ومنشأ شبهتهم
التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شأن الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة
احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متوارة
على قدم كل منها مسبوق باخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على
تصورها مفصلة غير متعاقبة حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه
وثبت لما ذكرك الحكم واما العقل فمن شأنه ادراك الكليات ومعرفة
احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كل هواته كلما تواردت
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قدم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن
ممتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم
لامبال للقدح فيه الاعلى طريق الكثرة والعباد (برهان آخر) اعلم

الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي اموريتها ترتيب
 ان يقال لو ترتب امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضامين
 بدون الآخر وبطلانه ضروري • يان لازم • ان الترتب
 بين الشئين معناه ان يكون احدهما سابقا والاخر حسب قول السابقيه والمسبوقه
 متضائفان فلو ترتب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لا تعتبر سلسلة
 من مسبوق ليس سابق على شئ كالملول الاخير فيه المسبوقه دون
 السابقيه والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقيه ومسبوقه ولا ينتهي
 الى شئ له سابقيه دون مسبوقه فتعينت مسبوقه الملول الاخير بدون
 مضائفها الذي هو السابقيه اذ لا يمكن في المضايغ الحقيقي ان يكون له مضافان
 وان جاز ذلك في المشهور كابو واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالتوسط
 فانه يجب له طرفان • فان قيل • هذا لما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة
 من جانب المنتهى حتى توجد في متنها مسبوقه بدون سابقيه • واما اذا
 كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شئ من اجزائها فيه مسبوقه
 دون سابقيه او بالعكس • قلنا • يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها
 فالسابقيه والمسبوقه فيه ليستا متضائفتين • فالمسبوقه في انها كانت مضافة الى
 السابقيه التي فيما قبله والسابقيه مضافة الى المسبوقه التي فيما بعده فاي جزء
 نأخذه من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقيات ازيد
 بواحد من عدد المسبقيات ليكون ذلك الواحد مضائفا للمسبوقه
 التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبقيات ازيد من

عدد السابقيات ليكون مضاعفا للسابقة التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء
السلسلة في الجانين ليكون في بدايتها سابقة بدون مسبوقية تكون تلك
السابقة مضاعفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني منها والسابقة التي في الجزء
الثاني مضاعفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقة
التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضاعفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية
التي فيه مضاعفة للسابقة التي فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر
فان قيل . نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا يتحقق
في جزء من اجزائها مسبوقية الا ويتحقق فيما قبله سابقة صالحة لان تكون
مضاعفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقة الا ويتحقق فيما بعده
مسبوقية صالحة لان تكون مضاعفة للسابقة التي فيه فما ذكرتم بخلاف
للضرورة فلا يلتفت اليه . قلنا . نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء
اذا كان وحده مساويا لشيء لا يمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا
كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقة ومسبوقية فعدداهما
فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان بالضرورة فكيف يكون تلك المسبقيات
مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ ايضا لتلك السابقيات وكذا في
السابقيات والمسبقيات في العدد وكفى لبطلان مدعائهم استلزامه
لضرورتين متناقضتين (برهان آخر) اعم مما قبله لدلالته على بطلان وجود
امور غير متناهية مطلقة اي سواء كانت مترتبة او لا كالتفوس الناطقة على
رأي جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة مجتمعة في الوجود كاللعل

والمعلول لا يتبعه ولا لا يجهل كالتبرهان التطبيقي . وتقريراته
لوحقق حدوث غير متناهية بفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة ومما قبلهم
يمتد الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ وما
بعد . يمتد الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى
ثم نطبق المجلتين على التقديرين بان نجعل مبدأيهما المقروطين في كل واحد
من التقديرين متوالفين فانه وقع بلزاه كل جزء في الزائدة جزؤ من
الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيهابل كان الجزء مساويا
للكل في الاجزاء وامتناعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزؤ ليس
في الناقصة فتقطع الناقصة حينئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه
والزائدة لا تزيد عليها الابتداء وهو مقدم ارباين مبدأيهما المقروطين
ولاشبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة
ايضا وتاهاها في الجانب الذي فرضت غير متناهية . هذا حاصل ملاحظته
المحققون في تقريره ان التطبيق ثم حكموا بانها جار في الامور الغير المترتبة
ايضا وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا
المقام . ونقض هذا البرهان . لما اجالا . فبرائب الاعداد فانها غير متناهية
مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان تقول نقول فرض جملة من
اثنين الى الاليتناهي واخرى من الف الى الاليتناهي ثم نطبق المجلتين
ونزد المقدمات الى آخرها . واما تفصيلا . فبان التطبيق ان سلم تأتية في
الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلا نسلم ذلك في الامور الغير المجتمعة

في الوجود في الجمعية فيه التدرج المترتبة . اما الاول . فلان تحقق التطابق
بين ايجزاهما بالجليلين يتوقف على وجودها معاني الخارج يلزم من انطباق
المبدأ على المبدأ انطباق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا
في تحقيق التطابق في الخارج او على اعتماد العقل على ان لا يحفظ
اجزاهما مفصلة . ويتميز موازاة كل جزء من اجماعها مع جزء من الاخرى
ليتحقق التطابق في الله من لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن
الاجزاء موجودة معاني الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور
تطبيق . واما الثاني . فلانه لا يلزم حبس من وقوع جزء من هذه الموازاة
جزء من تلك ووقوع الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا
بل يجوز وقوع اجزاه كثيرة من اجمعاها بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل
لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعبار التطبيق بينها كما ذكرنا واعتبر بالجليلين
المتدين في جهة واحدة ويمثلين من الرمل ففي الاول يمكن في حصول
التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يحصل الا بالملاحظة التفصيلية
ثم اعتبار التطبيق ولهذا اخص الحكما استعمال السلسل في الامور المترتبة
اما طبعها ونسبها الجمعية في الوجود كالعلل والمعلولات . وكلاهما
. والجواب . من الاول انه لا يرد النقض بمراتب الاعداد على رأينا
اذ لا معنى لاستعمال السلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية بمراتب
الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العبد
عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي

الذي من غير متناه معصلا ولا تسلسل في وجوده في الله من كذا كذا
 وكذا لا يرد النقض على محقق الحكماء لأن العدد وان كان موجودا
 عندكم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المتتالية الغير المتناهية اما في غير
 الامور المجتمعة في الوجود فظاهروا فيها فانهم وان قالوا بوجود تلك الامور
 فيلزم مع وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لاتب
 الاعداد عند محققهم ليس بعضها جزأ لبعض بل هي انواع متباينة فان
 العشرة مثلا ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة
 وخمسة وغير ذلك بل كل منها مركب من الاحاد ومن صورة نوعية
 مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم
 ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجوده ثم
 يرد النقض على من قال منهم بتركيب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم
 تمامي النفوس الناطقة الوجود ايضا واعلم ان معنى النقض جريان
 الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فيجوابه اما جميع جريان
 الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما يمنع تخلف
 الحكم عنه فيها ونحن اجبتا عنه جميع تخلف الحكم في صورة النقض
 اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد
 كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بجميع جريان الدليل في صورة النقض
 بانه على انه لا يتطابق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيها اجتماعان في نفس الامر
 تطبق لكون الاعداد وسميات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس

الامر والى كفى بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه تنقطع الجملتان ولا يلزم
من ذلك تمامها في نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق او يختار
انه لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع
وجودهما في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لم كونهما متحقتين
في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان
متحقتان متطابقتان لتوقف ذلك على ثبائين الجملتين واقصاها والجزء مع
الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرملين على ما اوردته للتوضيح
ضائع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
بينهما هيات فلذلك دليل جاري مراتب الاعداد ايضا فيتم النقض على ان
ما ذكرناه في ثاني شق الرد على من احتيا عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان
ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعاً فتقطع الجملتان فيه قطعاً
والجواب عن الثاني اي النقض التفصيلي ان مرادنا ما ذكرناه في الدليل
من تطبيق الجملتين واقطعا عما او عدم انقطاعهما انها في حد انفسها اذا
ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لانطبقتا تمامهما ولو على الاول يلزم مساواة
الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعاً اذ لا يتصور
عدم الانطباق بالتام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر
في الزائدة شيء لو اريد بازائه شيء من الناقصة لم يوجد والملازم متان قطعيتان
ومستلزم متان لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة او لا ومجموعة

في الوجود أو لا ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في شق
الامر متوقفاً بل كونه غير ممكن كما عظم وهذا كان يقال مثلاً وجود
شريك البارئ تعالى محال لانه لا يخلو ما لم يكن بحيث لو وجد بقدر
على منع البارئ من إيجاد ما اراد على خلافه أو لا تعالى والا ولي يستلزم
عجز البارئ وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكاً للبارئ
وهو خلف هذا الاستدلال صحيح لا يقدح فيه ان وجود شريك البارئ
تعالى محال والمحال جازان يكون معتزلاً للمحال واما الثاني من وجوه
بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكره فهو ان القول
باحتياج الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احدثاً وثلاثة وهي
كون موجود في الخارج بلا تعين وتخص في ذاته وكون احياء كثيرة
مختلفة في اقطار العالم شخصاً واحداً او كون الميولي عادة والا لان مقتضى
في الواقع والثالث عند فهم ادبيات الزوم فهو ان ميولي هذا الحيوان مثلاً
لا يخلو اما ان تكون متشعبة او لا فان كان الثاني فهو الاول وان كانت
متشعبة فلو مات ذلك الحيوان وتفتت اجزؤه وطيرتها الرياح الى الشرق
والغرب واكملت منها ساع الارض وطيور الجوارح اجزاء منها هل
بقيت شخصية تلك الميولي بهاها او لا فان كان الاول فهو الثاني وان كان
الثاني فهو الثالث لان الميولي الاول قد انقسمت بزوال شخصها فتكون
عادة لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واجزاءها المتفرقة قد عرضت لها
شخصات متعددة فتكون هي ايضا حوادث محتاجة الى ميوليات اخرى واما

بيان بطلان التوالم الاول بدهة العقل فانه حاكم ضرورة بان كل موجود في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين في ذاته ولئن نازع هنا زعم كناية في بدايته قلنا لا يخلو اما ان نفس تصور هذه الهيولى مثلاً مائة من الاشتراك فيها والاول على الثاني يكون كاية فيكون الكلي نفسه موجود في الخارج لافي ضمن فرد من الافراد وهذا عندكم ايها القائلون باحتياج الحادث الى المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج لا يقول به الا في ضمن الافراد واما نقل عن افلاطون من وجود الكلي المجرد في الخارج فشي لا يثبت به او كلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذ لا معنى لشخص الامانس تصوره مائة من وقوع الحركة فيه وكذا الثاني فانه ايضا باطل بدهة العقل بطلنا لا يتصور ان يلتزمه عاقل ولهذا ابرأهم عنه بعض الافاضل وانسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا واثالث باعترافهم واما الثالث من تلك الوجوه فهو ان اذكروا من صلوح الحركة السرمدية للتوسط بين جانبي التقدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها وحدوثها ليس بصحيح الا على رأي من قال بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم امان يريدوا بجهة الاستمرار ان ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلاً فضلاً عن الدوام والاستمرار وليس ايضا شيء متصفاً في الواقع فكيف يكون واسطة في تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة بسيطة غير منقسمة ثابتة للتمركز من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة في حد

من حدوث الحادثة بل سبالة في تلك الحدود مستمرة وبجهة الحدوث ان
الحركة بمعنى القطع وهي ما يحصل في الجسم المشترك بواسطة ميلان الحركة
تلك في الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامرا الحد المنقسم الى
الماضي والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمية محضة
فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكره وقد يجاب عن هذا بان مرادهم
بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها قلنا في كل فلك امر
واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها
بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية ويمكن ان يقال المراد باستمرار
ماهية الحركة انه لازمان من الازمنة الاوشى يصدق عليه ماهية الحركة
موجود فيه وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا
من اضافة الحدوث الى الحركة حدوث نفسها لاحد وث لو ازمها ويذفع
بان المتحقق من الحركة عندم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص
لا افراد له والحركة بالمعنى القطع لا تحقق لها ولا لافراد هالتكون مستمرة
او حادثة فلا حاجة لحل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة
بل يجب ان يحمل على استمرار ماهي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة
المستمرة وجهة الحدوث على حدوث لوازمها وتاويل العبارات امرين
وعلى هذا نندفع عنهم ما ورد عليهم من ان الاستمرار الازلي يتألف المسبوبة
ضرورة والمسبوبة من لوازم ماهية الحركة وحقيقة تلك كونها عبارة عن التغير
من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوبة ومنافي

اللازم من الضرورة واللازم امكان تحقق المزوم بدون اللازم مع ان
لقد ثبت دفع آخر وهو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان
الحدث بها انها متضمنة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقة فمفهومها
وهذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او تطلق وان اردت
انه لا شيء من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوقة فهو مسلم لكن لا نسلم
ان الاستمرار الازلي لنفس الماهية يتألف هذا بل يتألف استمرار شيء من
افرادها واورده عليهم الاحام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية
التي هي مستندة للحوادث حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت
مبدأ الاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر
ويتسلسل * وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث
فانها ثابتة متجددة اي هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت * يرد عليه انها
مبدؤ الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فلان كانت
من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت متشابه الاجز له شيء في بعض الاحوال
دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجدد ذاتي نفسها
فيحتاج الى سبب آخر البته ويتسلسل هذا كلامه * وقد عرفت مما قرنا
من المباحث وجه تخصيص من هذا او انهم لا يقولون بوجود حادث هو
اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لا اولها اذ الاوضاع
الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية
عندكم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف

صارت ميلاً للأول الحوادث الثانية من وجهي الاعتراض على جمعهم
 الأول على قدم العالم الحل وله مسلكتان الأولى أننا نختار أن مؤثر العالم
 مستجمع في الأزل جميع شرائط تأثيره فيه فوكلهم فيلزم تأثيره فيه في الأزل
 والألزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال قلنا لا نسلم استحالة على
 الإطلاق بل إذا كان المؤثر موجبا للذات وما إذا كان مختاراً فلم لا يجوز أن
 يتعلق إرادته في الأزل بإيجاد العالم بعد أن لم يكن موجوداً أو اثر المختار لا يكون
 الأعلى وفق إرادته فإذا لم يكن إيجاد في الأزل مراداً لم يوجد فيه قصور
 الحادث من التقديم المستجمع في الأزل بشرائط التأثير فعليكم بيان امتناع
 هذا وهذا التقرير مبني على جواز صدور التقديم من المختار كما قال به بعض
 المحققين وأما إذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثاً كما هو المشهور ونفصل
 الكلام فيه من بعد أن شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار
 لازم لأن المراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بأن لا يوجد أصلاً
 أو يوجد بعد مهلة فإن قيل استحالة ما ذكرتم بينة إذا لا شبهة في امتناع
 أن يوجد الموجد لجميع شرائط الإيجاد ولا يوجد الموجود سواء كان الإيجاد
 بالإيجاب أو بالاختيار كما أنه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد
 فقبل وجود العالم إذا كان المريد والإرادة وتعلقها بالمراد كما هو موجود
 ولم يجمد بعد ذلك شيء من الأشياء كيف تأخر عنها وجود العالم ثم حدث
 بعد ذلك وهذا في غاية الاستحالة لا يقال هذا الكلام يخالف ما نجد من
 انفسنا ناكثين ما نقصد إلى شيء ونريد أن نفعله ثم لا نفعله عقيب حدوث

القصد بل قد يتوهم زمانا طويلا لا نقول - ذلك القصد ليس بإرادة بل هو
 عزم على الفعل وهو يكون قبل الإرادة والفعل ولا يوجد الفعل بمجرد
 فاما إذا تحقق الإرادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل
 البتة والكلام في الإرادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس
 هناك الا الإرادة - قلنا - ان ادعيت العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر
 فمليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ايس الاعداء المتزاع فيه بتغيير بعض
 العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع اجتماعه شرائط
 التأثير محال وهذا عين محل النزاع - وان ادعيت العلم بها بطريق الضرورة
 فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما يخالفه الكثيرون الغير المحصورين
 غير مقبولة - وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مراد نا ارادتنا وهذا من
 قبيل قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه - وانتم ايضا كثيرا ما
 تمسكون به كما اذا قال قائل نعم بالضرورة استحالة كون احد العالمات لجميع
 الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكون له علم زائد على
 ذاته تقولون في جوابه هذا في علمنا ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث
 • المسلك الثاني • افانختار ان المؤثر ليس في الازل مستتب ما لجميع الشرائط
 اذ من جهتها تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم يحصل ذلك
 التعلق في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاء
 ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم - فان قيل -
 العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات كما ذكرنا فان

ايضا من العالم لانه من الوجود ان فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت
وقت اي للزمان زمان يوجديته وهو باطل اتفاقا • قلناه هذا انما يلزم
ان لو كان الزمان موجودا كما يزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون
لا ثباته غير تلم كما بين في موضعه • واعلم • ان الكلام في ان الزمان موجود
ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لموا اشتغلا بما قبل فيها ويات الحق منها
بالتفصيل لخرج البحث عن طور هذا الكتاب • واتالم نجد علم دليلا تاما على
وجوده • واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث
لا يجامع القبل البعد وكذا وجود هاعم عدما فاما ان يكون عروض هذه
القبلية والبديّة لما لذاتها وهو باطل لان الالب مثلا كان ممكنا ان يكون
بعد الابن نظر الى ذاتها وكذا اعدم كل حادث بالظن الى وجوده
واما الامر آخر يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو
الزمان فان اجزاءه لا يتصور ان يكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضي
النصرم والتقصي ولهذا اذا قيل لغيره من الحوادث هذا كان قبل ذلك
يتوجه السؤال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع
مجى زيد وذلك مع مجى عمرو ويتوجه انه لم كان مجى زيد قبل مجى عمرو
وهكذا حتى اذا اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السؤال
ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور
الامس واليوم فلا بد ان يكون للزمان الذي هو معروضها الذاتي موجودا
ازليا بد ياو الا لزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية لا يجامع فيها

القبل البعد فلم وجود . حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت
 وفيه نظر . اما اولاه فلا تالا نسلم ان عروض هذه القبلية والبعدية
 للحوادث بعضها مع بعض ليس لذواتها وكذا عروضها للعدمها وجودها
 لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته ولم
 لا يجوز ان يكون عروضها لبعض الحوادث بعضها مع بعض بارادة الفعل
 او بسبب آخر من الاسباب كعروض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها
 السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذوات القديمة مع
 وجودها الواجب . ودموى ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعه فان قلنا
 لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الا ان الاول وجد في وقت
 سابق على وقت جود الثاني ولبعده به الا انه حدث في وقت لاحق
 بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء . قلنا ممنوع فان معنى
 القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق مع
 وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وعدم الزمان ووجوده
 على تقدير حدوثه واحد لا يتفاوت . ولا مجال للمعنى الذي ذكرناه في
 الاخيرين . والالزام ان يكون للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا وجود
 الواجب قبل وجود الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه والالزام ان
 يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناها ليس مما يكون
 الزمان داخل فيه او لازماله الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى
 توهم يلزم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بايها ما اذا لا تتفاوت العبارات

في الصواب الرابع للذ كورة ولا يجمع اعميل الزمان في ثلاث منها كائنا
 • واما ثانياً فلان القبلية والبعديّة من الاعتبار العقلية المبررة لان
 الاوصاف الخارجة والالزم اجتماع القبل والبعدي في الخارج وهذا خلف
 فلا يقتضيان وجود معروضها الا في العقل ان سلم الوجود العقلي • وجه
 الزوم انهما معنيان اضافيان متكافيان في الوجود الذهني والخارجي فوجود
 احدهما أينما تحقق يستلزم وجود الآخر ان ذهاب هذا وان خارجا خارجا
 ووجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا بالضرورة وهم ايضا مترفون
 بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل
 وبعضها بعد امر موهوم لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه شيء بسيط
 غير قابل مسمى بالان السيل يحصل في الخيال من سبلاته وعدم استقراره ذلك
 الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد اختلفوا بان ماهو معروض هذه القبلية
 والبعديّة ليس موجودا في الخارج وما هو او موجود في الخارج لا يتصور
 فيه قبلية وبعديّة فلا يتم استدلالهم وغاية ما ذكر لتفصيلهم عن هذا ان
 هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج لانه بحيث لو فرض وجوده
 فيه وفرض له اجزاء بالنقل كان بعضها البتة متقدما على البعض فان ادرك
 القبل امتد اذا الى الازل وتحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم
 على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها لو وجدت في الخارج وان يكون الممتد
 في العقل كذلك الادراك الا اذا كان في الخارج شيء غير قابل ان ذات يحصل
 في العقل بحسب استمراره وعدم استقرار ذلك الامر الممتد كما يتخيل من

القطرة الباردة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد
بمعروض القبلية والبعدية متعلقها مجازا أي ما هو سبب لعضها وهو
ذلك الوجود السبيل للمعروض الحقيقي لهما فانظر في هذا الكلام بدقيق
التأمل انه هل هو تحقيق قطعي ام محتمل لان يقال ان قولهم لا بد في الخارج
من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامر المند مجرد ادعاء ولم لا يجوز
ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من المحتملات او عن موجود قار
بحسب ماله من السبب والاضافات وربما التجاوفي وجود الزمان الى دعوى
الضرورة متمسكين بان من لا يتاقي منهم النظر كالصبيان واجلاف
العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام وهذا
دليل على علمهم بوجوده وليس بشئ لان القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم
ولا على وجوده في الخارج فان المعدوم يقسم الى الممكن والممتنع والعدم
يقسم الى الواجب والممكن والممتنع الى غير ذلك بل تقول المقسم في مانحن
فيه غير موجود قطعاً لانه الامر الممتد المتروك الذي اعترفتم انتم ايضا بعدم
وجوده كيف ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل
العقلاء به وتوجههم التام اليه وانظارهم الدقيقة منازعاتهم الطويلة فيه
ثم خفاؤه على اكثرهم لكان الضروري اخفى بكثير من الظريات ودعوى ان
انكاره يجري مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسعود الى الكلام في الزمان بما اذا
تحققته بنفك في هذا المقام فان قيل • اعتراضكم الثاني عن اصله ساقط لان مبناه
على ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع شرائط التأثير وهو الشق الثاني

من التردد يدق بخزير البزهاج وقد ابطأ هناك قلنا هذادفع لما ذكرتم
 في ابطال هذه الشق وبيان لبطلانه فان قولكم ان توقف تأثير التقدم في العالم
 على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل متحققة
 اولاً الاول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو
 تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شيء آخر ومع هذا
 يجوز تخلفه عن الارادة فان قيل هذالتعلق ان حدث لا ينعش سبب لهم
 امكان وجود العالم ايضا لان سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار
 انتقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث بالاختيار فتكون الامور الحاصلة
 قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا
 ايضا باطل اتفاقا قلنا التعلق ليس امراموجودا بل هو اعتباري عقلي ولا
 يلزم تسلي احكام الاعتبارات واحكام الوجودات فلا يلزم من جواز
 حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في
 الوجودات امتناع في الاعتبارات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار
 قس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه
 جواز تخلف الوجود عن علته هذا وقد يقال البداية شاهدة بان
 كل حادث وجوديا كان او اعتباريا يحتاج في حدوثه الى سبب ينحصره
 بوقت حدوثه وليس يبعد وسيجي في البحث الرابع عشر ان شاء الله
 تعالى ثمة هذا الكلام لا ينبغي عليك ان مبني الوجه الثاني من الجواب عن
 اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختارا لاموجبا بالذات وهم يتكرونها

ويعجزون بحيلته يادله كثيرة فللمحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها والتكلم
عليه يظهر صحة الجواب • فنها • وهو عمدتها والموثوق به عند من انه تعالى
لم يكن فاعلا بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو ما ان يحتاج
حصوله الى مرجع او لا والاول يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى
مرجعه و مرجع مرجعه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن
الصانع تعالى فينسب باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعا والجواب •
اننا نختار انه محتاج الى مرجع لكن مرجعه قديم وهو العلم الازلي بترتيب
حكمته ومصطنته على احداث العالم بخلاف محتاج الى مرجع آخر لان علة الحاجة
الى المرجع عندنا هو انك واث لا مجرد الامكان فعليك بيان امتناع تغلف
الاختيار عن مرجعه و امتناع تغلف الفعل عن الاختيار وما زدت فيه على
ان قلتم هذا الاختيار ان كان لازما ليلزم كون العالم اذ لا امتناع تغلف المعلوم
عن علته التامة وان كان حادثا ننقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد
عرف مما سبق توجه المنع على الملازمين فلا حاجة الى الاعداد او نختار
انه لا يحتاج الى مرجع • وقولكم يلزم استغناء العلم عن الصانع باطل فان
بين وجود ممكن لا عن موجود وبين وجوده عن موجود مختار لا بد اعية
ندعو اليه غير ارادته بونا بعباد الاول هو المحال بالضرورة وهو المراد
بما اشتهر من ان الترجيح بلا مرجع باطل والثاني غير مستلزم له ولا امتنع
آخر بل يحد كل احد من نفسه ان له صفة من شأنها ترجيح احد طرفي
مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حر كائنه من غير داعية في كل جزئي

من محقراتها ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده سبع او عد ومهلك
فخسر عنده اثناء ماء او عن له طريقان متساويان في النجى عما فيه لم يتوقف
عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدى الى
هلاكه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر
ولا يملل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشئ ولا يقال لم تعلق الارادة
بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يملل
الايجاب الذاتي ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذلك بل لو كانت مما
يجرى فيها التعليل والسؤال المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى
ان ذلك الشعور ضروري غاية انه لا يشعر بذلك الشعور او يتساءل بعد ذلك
وارتكب ان كل من يتكلم يلاحظ مرجحاً في كل حرف يتلفظ به على
حرف آخر يحصل به ايضا ما قصد من المعنى وفي يد كل حرف الى حد
على تمديده الى حد آخر وفي امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد تناسب
ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان واني له
هذا ومفرغه دعوى الضرورة الغير المسموعة ومنها انهم قالوا لا معنى
لكون الفاعل مختاراً الاموجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره
مما سمعتموه ارادة واختياراً وغير ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه
لا امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون موجبا وان بقي شئ منها امتنع
صدور الاثر عنه لا امتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه فلا يكون
فاعلاً والجواب بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان

الوجوب بالأخيار لا ينافي كونه مختاراً بل يحققه والنزاع انما هو في كونه
 موجبا بالذات اى من غير قدرة و ارادة فان اعترفتم بكونه موجبا
 بؤاسطتها فلا تنازعكم في التسمية * ومنها * ان المختار لا بد له من القدرة
 ونسبة القدرة الى طرفي المقدور اى وجوده وعدمه على السواء فلو كان فاعلا
 بالاختيار لزم جواز كون عدم الشيء اثره واللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون
 الوجود ايضا اثره والافات ذلك الاستواء * والجواب * ان منع النفي المحض
 لا يصلح اثرا فان عدم المعلول اثر لعدم العلة * ولهم ان يقولوا نحن لا نتكران ان يكون
 عدم اثر الشيء على الاطلاق بل تكران ان يكون العدم السابق على وجود المقدور
 اثر للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم * وجنبتان هذا العدم اذلى واثر المختار
 يجب ان يكون حاداً لانه مسبوق بالقصد اذ القصد الى ايقاع الواقع ممتنع فيكون
 الاثر في حال القصد معد وما بعده موجودا وهو معنى الحادث * ويجاب
 عنه بانه ان اريد بسبق القصد على الاثر السبق الزماني فلا نسله ولا بدله
 من دليل * وما ذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع ممتنع ان اراد به الواقع
 قبل القصد فسلم لكن لزوم هذا من كون الشيء اثر المختار ممنوع وان اراد به
 الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان اريد بسبق القصد على
 الاثر السبق الذاتي كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فهو مسلم
 لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لتنافي ازالة اثر المختار * ولهم دفع هذا
 الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشيء * والتاثير فيه لا يعقل الاحال عدم
 حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الاحال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات

وهذا المعنى ضروري لا يتوقف إلا على تصور معنى القصد كما ينبغي القول
 بأن سبق اليجاد قصد اعلی وجود المألوف كسبق اليجاد بما عليه في السبق
 سبق بالذات لا بالزمان ولا لفرق بينهما غير ان يعود الى السبق وانقضاء المدم
 بعيد وكذا القول بأن سبق القصد على اليجاد كسبق اليجاد على الوجود
 فإن القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا
 فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فإن الموجد ان نشاء الرجوع
 الى معنى القصد يرد هذين القولين فالجواب الثالث عن هذا الدليل
 ان معنى كونه الفاعل مختار الله بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
 لا انه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون
 العدم اثر له بل ان لا يكون اثر له وهو متناه لان صانع العالم مختار
 نقص فيه لان خلق العالم وانقضاء وجود الممكنات وكالاتها جوده واحسان
 فيجب ان يلزم ذاته تعالى وسكونه مختار ايفض الى جواز انفكاك الوجود
 والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وايضا الفعل
 الاختياري لا يكون لا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى
 بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان البارئ تعالى فاعلا بالاختيار
 لزم استحكامه بالغير الذي هو ذلك للغرض تعالى عن ذلك والجواب
 عن الاول ان لا نسلم ان الوجود بدون الاختيار يبلغ منه مع الاختيار
 في كونه كما لا يعدمه نقصنا بل نقول به كوزني العقل ان الثاني اكمل
 وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل

لا يستحق بالعلم لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا واعتبر بالشوب ومن
 يلحقه التوحيات ايها افضل واحق الحمد والشكر . ومن الثاني . اننا لا نسلم
 لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم
 ترتيب الحكمة والمصلحة على فعل الباوي تعالى لئلا يكون عبثا لكن فروق
 بين الغرض والمصلحة كما بين في موضعه ولمسلم فلم لا يجوز ان يكون
 الغرض ما هو الاولي بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم حصوله
 بالنسبة الى الفاعل لا بد لغيره من دليل . ومنها . ان العالم قد تم ثبت قدمه
 بالدلائل والقديم لا يصلح ان يكون اثره مختار لما مر فلم ان يكون صانعه
 موجبا بالذات . والجواب * رد تلك الدلائل بطريقه كما سيأتي بعض
 ذلك والتوحيات مينة في مواضعها . ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال
 هنا بالدليل الذي مر لانه كان مبنيا على كون الصانع تعالى موجبا بالذات
 فلو استدلل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدور وان الدليل
 الثالث والثالث لو تعالى لا على امتناع كون فاعل ما مختار مولاه كان واجبا
 او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب .

الحجة الثانية على قدم العالم *

لهم فيها طريقتان احدهما تحقيقية والاخرى الزامية . اما التحقيقية . فهي
 موقوفة على تمهيد مقدمة وهي انهم حضروا التقدم في اقسام خمسة (الاول)
 التقدم بالعلية وهو تقدم الملة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة فان
 السخونة وان لم تنفك عن النار البدليل يتمنع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح

بهما للمعاني العقلية ووجهه العلم لم يخلت السجوة ويمنع ان يقال وجدت
 السجوة فوجدت النار قد لا يكتفى هو التقدم على (الثاني) التقدم
 بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكتفى في وجوده
 سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين اولا كتقدم سائر العال
 الناقصة الخارجية (الثالث) التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد عليها السلام فان
 نوحا كان قديما من سابق على محمد صلى الله عليه وسلم (الرابع) التقدم بالشرف
 كتقدم العالم على الجاهل (الخامس) التقدم بالمرتبة بان يكون شيء اقرب الى
 مبدأ معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتب الاجناس والانواع
 في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص
 لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتب
 الامام والمأموم فانه يمكن ان يتقل كل منهما الى مكان الآخر فبنوا على هذه
 المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين * الاول * ان الزمان قدم ويلزم
 منه قدم العالم اما الملازمة فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن
 مقدار الحركة المستلزمة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع
 واما صدق الملزوم فلان الزمان لو كان حادثا بالضرورة يكون عدمه
 مقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما
 عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتأخر بل في بعضها واجب الاجتماع
 معه وعدم الشيء ممتنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان
 فلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معد وما واستحالته اجلي البدييات

وان يكون الزمان زمانا اذا التناخرا بالزمان معناه انه موجود في زمان
لاحق للزمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عدمه
بالزمان وهذا ايضا سلم البطلان واذا كان حادثة مستلزما للتحال ثبت
قدمه وهو المطلوب . الثاني . ان العالم لو كان حادثة لكان صانعها متقدما
عليه بالاتفاق فهذا التقدم اما بقدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذا لمعنى لتقدمه
يقدر متناه الا انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه اما بقدر
غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الا تحقق قبلات متقدمة
متعاقبة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا
في الوجه الاول . والاعتراض على الوجهين . انها مبنيان على وجود الزمان
وهو غير ثابت وما استدللتم به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما
مبنيان على المحصر المذكور وهو ممنوع وسند . تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان
الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لانه يجوز في جميعها اجتماع
المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان
متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى
بعض آخر اولى من العكس فلا يكون تقدمها بالعلية او بالتبع او بالشرف
وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدأ وقرينها اليه بل هو بالنظر الى ذاتها
فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادسا قبل الحصة في الخمسة وليس لهم دليل
عليه الا استقراء ناقص ووجه ضبطه قاصر . وعلى ما قررنا اندفع ما قيل

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبة لا ترى انه اذا ابدى من
الماضي كان الامس فقد ما على اليوم واذا ابدى من المستقبل كان
متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبة لا يتحقق الا باعتبار مبدأ كمالين
من تفسيره وتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم
بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية
الامران يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بجبدل الاعتبار
ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شئ واحد والكلام
في التقدم بالوجه الاول لا التثنية وهم يقولون في دفع هذا
السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا زمان آخر
حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل تقول التقدم الزماني اولا
وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به بالواسطة
والعرض لوقوعه في زمان متقدم وتحقيقه ان التقدم الزماني قبلية
يتمتع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان
التأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من
اجزاء الزمان فلا حاجة لهما الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء
الزمان انما هو من ذاتها اذ ماهيته مقتضية للاقتضاء والتصرم وان كانا من
غيرها فلا بد لهما من زمان يعرض بينهما هذا المعنى بواسطة بان يقع احدهما
في زمان سابق والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التي بينها
قبلية وبعدي لا يتمتع نظرا الى ذاتها اجتماعها لا ترى ان الامس واليوم

نظر الى حقيقتها يقتضيان ان يمتنع اجتماعها بخلاف الاب والابن فانها نظرا
الى حقيقتها لا يقتضيان ان لا يجتمعا ولا ان يكون ذات الاب متقدما
بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب متأخرا ولهذا يتقطع السؤال
عن بلية التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف وهذا مع انه كلام
على السند الاخص فلا يجديهم ابطاله فيه نظر اما اول فلانهم اما ان يدعوا
ان حقيقة اجزاء الزمان كما يقتضى امتناع اجتماعها يقتضى ايضا ان يكون
المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متأخرا عما وقع متاخر عنه لم يكن متقدما
بجور د دعوى اقتضاء امتناع اجتماعها المستلزم للتقدم بعضها على الاطلاق على
البعض فلان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متاثلة في الحقيقة والامثال
يجوز على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون
تعين بعضها لوجب كونه متقدما او الآخر لوجب كونه متأخرا او لى من
المكس وحديث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر
الى مفهومه لا الى حقيقتها والتوضيح بانتهاء السؤال الى الزمان لمر
اقناعى لا برهاني كما ستنبه عليه فلا يفيد في امثال هذه المطالب وان كان
الثاني معناه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضى نظرا الى حقيقتها امتناع
اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور الغير القارة وكثير من المتناهيات
يقتضى ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث
كان تحقق للزمان فلا يكون تقدم تقدم تلك الامور زمانيا فلزم بطلان
حصرهم فان قيل ما هي الزمان متصلة في حد ذاتها لاجزاء لها بالفعل بل بالفرض

فأذا فرض العقل لها أجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج
فإنه ببعض أجزائها بل هو معرض له في العقل فإذا تصور تامهية الزمان كفاذا ذلك
في تصور تقدم بعض أجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف
تصور أجزاء الحركة مثلا فإنه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل
إنما ينصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر يد لك على ذلك
توقف السؤال عند الوصول إلى أجزاء الزمان كما نبهناك عليه فإنه قد ماذكر
أن مماثل تلك الأجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لأن هذا
إنما يلزم أن كانت تلك الأجزاء موجودة في الخارج وأما الأمر المتصل
في حد ذاته الذي هو الزمان إذا عرض له الاتصال الفرضي فإنه يلزم كونه بعض
أجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذواتها المتصرمة المفروضة
في ماهية في عدم الاستقرار والاتصال المتحد قلنا هذا الكلام فاسد
من وجوه الأول أن مجرد عروض التقدم لبعض أجزاء الزمان في
العقل لا في الخارج لا يوجب أن يكون تصور الزمان بل تصور أجزائه كافيا
في تصور تقدم بعض أجزائه على س س س كنه كتاب في التصديق
بذلك إذ كثير من العوارض العقلية لا يكتفي تصور معروضها في تصورها
ولافي التصديق بثبوتها الثاني أن ماذكر جاز في الحركة إذ يلزم منه أن
يكون ماهيتها أيضا متصلة في حد ذاتها لأجزاءها بالفعل لأن الزمان والحركة
متطابقان عندهم ولو كان لاحداها أجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق
فأجزاءها لا تكون إلا بحسب فرض العقل ويكون عروض التقدم لبعضها

هناك فلو صح ما ذكر لكان تصور ماهيتها كافيافي تصور تقدم بعض اجزائها
بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء
الحركة الى آخره ويكون قوله يد لك على ذلك توقف السؤال معارضا
باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفها كما ين
فان قلت . حقيقة الزمان ليست الا التصرم والتفصي شيئا فشيئا على الاتصال
ولاشك انه اذا فرض التصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يحتج العقل في الحكم
تقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم
التصرم وعدم الاستقرار اذ لابد هناك من تصور امر خارج عنها فهو مقار
للتصرم والتفصي فهو متصرم ومتفص بواسطة التصرم والتفصي واما نفس التصرم
والتفصي فهي متصرفة ومتفصية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان
والحركة وان عروض التقديم والتأخر لاجزاء الزمان بذاته وان اجزاء
الحركة . قلت . المنع في ما ذكرت ظاهرا دلان سلم ان ماهية الزمان هي نفس
عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يرضها عدم الاستقرار اذ ان مان معد ود
من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره
من الكم ولا صحة للقول به . الثالث . انه لو سلم ان ما ذكره يوجب ان يكون
تصور الزمان كافيافي التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض ولا شبهة
في انه لا يلزم الا ان يكون بين اجزائه تقدم وتأخر على الإطلاق ولا يدل
قطعا على تعيين بعضها لا يكون هو المتقدم وبعضها لا يكون هو المتأخر فلا يصح تفريع
اندفاع ما ذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالنقد

و بعضها بالتأخر على ما ذكره اولاً من هذه التماثل بل في هذه التخصيص لا يمكن
يكون بين تلك الاجزاء تقدم وتأخر على الإطلاق من غير ان يكون بعضها
لازم للتقدم هو بعضها لازم للتأخر نظر الى ذواتها فان قلت - فرعه على
قوله يدل لك على ذلك توقف السؤال الى آخره لا على ما قبله والتفرع عليه
صحيح لان توقف السؤال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر
الى ذاته للتقدم وكذلك التأخر - قلت - يابا تمثيله الا انه فاع بقوله لان هذا
انما يلزم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ما ذكره سابقا على انه يقال
المطلوب بذلك السؤال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا
عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كلما كانت الحادثة التي هي في تقدم المتقدم
معلوم التقدم للسائل والتي تبين بها تأخر التأخر معلوم التأخر له يتوقف
السؤال والاكالات وان كان المطلوب العلم بالبيعة فلا نسلم انه يتوقف عند
الوصول الى اجزاء الزمان فان تعين بعض اجزاء الزمان لو جوب كونه
متقدماً لوجب جوب كونه متأخراً ليس مما يعلم بالضرورة وثبتوه غير مسلم
الى انتهاج برهان عليه وذلك في غاية الصعوبة واما ثانياً فلا نقول معنى
كون الشئين مجتمعين ومعنى كونهما معاً واحداً والمجبة والتقدم والتأخر
متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدهما ينقسم الى الآخر لا
ايضاً وفي كل قسم متساوية في المعرفة والجهالة فمن عرف معنى
التقدم الزماني مثلاً عرف البتة معنى التأخر والطعية الزماني وبالعكس
فقولهم في تفسير القبلية الزمانية انها قبلية يتمتع فيها اجتماع المتقدم

والمستحسن ان اراد به الاجتماع الزماني فهم تفسير الشيء بما يساويه في
الكلية والخاصة هذا باطل وان اراد به الاجتماع باحد الوجوه
الاربعة الاخرى مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان التقدم هو التأخر الزماني
يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه بل يكافأ ولا يخلص لهم عن ذلك
الابان يعدلوا الى دعوى ان معنى القبلية والبعديّة والمعينة الزمانيات
ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم يشاد
الى ذنبه منها هذا المعنى وما ذكرناه هو تفسير لفظي لا تعريف حقيقي فيقال
لهم لانهم يتبادر بخصوص الزماني من المتقدم على ما يشمله وتقدم عدم الزمان
على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير
كونها قد بين كما زعموا فلا شك في امكان فرضهما غير قديمين وفي صحة
ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده ولكن الباري
متقدما على العالم بغير العلية ويفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة
معنى حقيقيا وليس بتقدم زماني قطعا فهو معنى يصح ان يقال الزمان
كان معدوما ثم وجد وما كانت العالم موجودا مع الباري ثم صار معه
وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع غايته ان لا تعذر
على تلخيص العبارة فيه بحيث يتبين بها كنه ذلك المعنى من غير ايهام باعتبار
الزمان فيه كما يروى به لفظ كان وثم وهذا كما نقول نحن وهم ايضا في بيان
معنى التقدم بالقبلية انه معنى مصحح لان يقال وجد هذا فوجد ذلك دون
العكس والفاء ايضا شعر بالتعقب الزماني وليس بمراد ولا صحيح ولا نجد

عبارة بيّنة فكيف يمكن غير ايهام ومثل هذا كثير فان كل واحد منا يفهم معنى قولنا العتقاء ممكن في نفس الامر واذا سئل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانها التام بعبارة محررة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العتقاء ليس موجودا في الخارج فلا يعقل انصافه بشيء فيه ولا ذهن لانه كذلك سواء تعلقه ذهني او لا بل سواء وجد الذهن او لا للفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العتقاء ممتنع في نفس الامر مع كونها خاصيتين في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس العتقاء والامر هو العتقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشعرة باعتبار الخارج او الذهن وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومع العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومع العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام ومراد بقوله فقط في الموضعين حصر معنى القولين فيما ذكره بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان، بمعنى صحة القول الاول لا يقتضي من الموجودات لاذات واحدة وصحة الثاني لا يقتضي منها الاذتين لانها لا يقتضيان شيئا حرا اسلا بدليل انه يصريح في آخر كلامه ان لفظة كان تقتضي امر انسيبا اعتبارا لا امرا محققا وجود الكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدأ الامر

تقد يزوجود قبل له محقق هو الزمان وهذا كجزءه عن فهم ان يتناهي
الاجسام من غير ان يكون وراءه شئ محقق هو خلاء اي بعد لانهاية له
او ملاء اي شئ شاغل لذلك البعد واذ قيل له ليس وراء العالم شئ لاخلاء
ولا ملاء ابي عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاء نقي محض وعدم صرف
والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهي
الاجسام الذي هو تنافي العالم فيحكم بان لاخلاء ولا ملاء وراء العالم وان
الوهم مخفي في حكمه وكما انه مخفي في حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا
وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه كذلك هو مخفي في حكمه بان قبل كل
حادث بعد ازمانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه واما الطريقة اللازمة
فهي ايضا مبنية على قدم الزمان المستلزم لقدم العالم وتقريرها انكم قائلون
بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض
مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدر تقدم
ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات
وعالمنا ثلثا قبلها بحيث ينتهي اليها بالف ومائة دورة فانكم ماتجيبون
شيئا من ذلك فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين المتدبرين وبدء خلق العالم
المحقق شئ ولنعب عنه بالامكان وبطلانه ظاهرة واما ان يكون الامكان
الذي بيننا وبين بدء العوالم الثلاثة كلها واحدا وهذا باطل بداهة واما ان تكون
امكانات متغايرة بعضها ازيد وبعضها اقل وبعضها متساوية وهذا هو الحق فان
حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوي كحال الدورات

والدور الثاني من هذه السلسلة من القدرين وبدء خلق الاول
منها من قبل الله تعالى وبدء خلق العالم المحقق وكلتاها ممتساوية
التي هي على الثاني من القدرين وبدء خلق المحقق فيكون الامكانات
المذكورة ايضا كذلك ثبت انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فتكون
كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المذكورة ادلا وبالات من
خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدار اي الامور
الحال في الجسم ثبت انها الزمان او مستلزما له لان الكم منحصري في الاقسام
الثلاثة فقبل العالم عند كم زمان والاغراض عليها اما اولافانا لان سلم ان
هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبارات
الوهمية ولا تستند لهم به على وجودها غير تام لان المساواة والمقاومة انما
تدلان على وجودها في الخارج لو كان الانصاف بينهما في الخارج
وهنا ليس كذلك بل الانصاف بينهما ايضا اعتباري وافكم متعرفون بان
الامور الوهمية تنصف بهما اذ تقولون ان ما بين الطرفين الى زماننا ازيد مما
بين بشة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والناقص ليسا
امر بين محققين بل موهومين وهذا كان يقول لكم قائل اما ان يمكن ان تكون
كرة العالم اكبر مما وقعت بقدره راع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع او لا
يمكن فان قلتم لا يمكن فاتفق مكايرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على
امتناعه مع ان لخصومكم حيث ان يقولوا نحن ايضا لا نقول بإمكان خلق العالم
قبل الوقت الذي خلق فيه وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم

ممكن من ربح وبقدر عشرة اذرع والثاني ازيد من الاول
 فيكون واما العلم ممكن موجود ولا نزاع في بطلانه فاهو جلوب عن هذا
 فهو جلوب عما الزم من وجود الزمان قبل العالم ولما ثانيا فان دليلكم على
 هذا يرسل من صحة فاصر عن هذا كما نذكر ردتموه لا يلزم قدم الزمان وهو
 لا يدل الا على تقدمه على حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه وعلى
 حدوث المقدور قبله بمقدار ولا يلزم من هذا قدمه فان قلت من ضرر الدليل
 هكذا افكم فتقولون بان الله تعالى قاد ر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه
 فيه بقدر و آخر و آخر الى غير النهاية والالزام غير تعالى عن ذلك وحيث
 لا يقف القدر الزمان في مرتبة من مراتب الى غير النهاية وهذا هو التقدم
 قلت لانسلم انهم قللون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العالم الى
 غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العلم وعندم امتناعه ثابت بالبراهين
 ولا خير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولا يسمى هذا
 غير اقل يتم هذا التقرير الزمان لم

الحجة الثالثة

ان امكان وجود العلم و امكان ايجاد الصانع اليه ازليان ويلزم منه صحة
 وجوده و ايجاد في الازل ويلزم منها وجوده في الازل اما الاول فلانه
 لا شبهة ولا نزاع في ثبوت امكانها في الجملة و امكان كل ممكن لازم ذاته
 لا يجوز انتفكا عنه اصطلاحا والالزام الا انقلاب من الامتناع الى الامكان
 او بالعكس وكلاهما ضروري الاستحالة ولما الثاني فلان الامكان هو اسواء

الطرفين أي الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن فصحة كل منها لازم
نظر إلى ذاته. وأما الثالث فلا نه يلزم من عدمه ترك الجود الذي هو افاضة
الوجود وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات ازمنة غير متناهية من
الكريم المطلق والجواد الحق وهو لا يليق بشانه. والاعتراض عليها. اما
اولا فان الطرف اعنى في الازل في قولكم يلزم من ازالة امكان وجود
العالم و ايجاد. صحة وجود. و ايجاد. في الازل ان كان متعلقا بالوجود
و اليجاد فلا نسلم ذلك للزوم فان ازالة امكان الشيء لا يستلزم صحة وجوده
الازل بل الامر بالعكس فان امكان جميع الحوادث ازل و وجودها في
الازل غير صحيح وصحة اليجاد الازل متوقفة على صحة الوجود الازل
وان كان متعلقا بالصحة فالزوم مسلم بل مآل ازالة امكان الشيء وصحة
وجوده الازل واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازل وقدرة الصانع
تعالى عليه حتى يكون عدم ايجاد. في الازل تركا للوجود وهذا ما قال
جمهور المحققين ان ازالة الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له
وينوه باننا اذا قلنا امكانه ازل فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون
ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
المعنى ظرف لوجوده أي وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممنعا
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من المتعدي دون الممكنات لان

الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده هو جزم من الوجود ولم يرتض بعض الافاضل
 هذا المسطور في كتب القوم وادعى ان ازالة الامكان مستلزمة لا مكان
 الازلية لكن ما لورد في بيان ما افاد ما اراد وذلك انه قال امكانه اذا
 كانت مستمر الازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
 اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
 اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل
 منها معاهو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى
 ذاته فازلية الامكان مستلزمة لا مكان الازلية هذه عبارته ونحن نقول *
 مقدماته غير مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز المنع
 ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من
 قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من
 قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المال واحد واستمرار الامكان
 لم ينزع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود
 في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهذا لا يستلزم
 ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز
 هذا اصلا وابعده من هذا ماضيه اليه من قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا فانه
 لو سلم ان ازالة الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء
 الازل فمن اين يلزم بجواز المقارلة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل

ان يكون مشتركا خاصا وهذا ممكن انزال امكان المتناهيين يستلزم
 جواز انصاف كل منهما بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بد لا فقط بل
 ومعا ولا يخفى بطلانه وجواز انصافه به في كل منهما معا الى آخره الذي
 فرع عليه ما رجع من استلزامه ازالة الامكان لامكان الازلية محال طائل فحده
 وقد اورد عليه النقض اجمالا بالاغراض الغير القابلة للمكانات
 وامكان كل ممكن ازلي كما ذكرنا مع عدم جواز انصافها بالوجود المستلزم
 ولاخص به عنه الا بانكار امكان شيء غير قاره واما انبافلان ما ذكرتم من
 حديث الجود ولزوم ازالة كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات
 ❦ الحجة الرابعة ❦

لم فيها ايضا طرقتان مبنى احداهما اعتبار الامكان الذي اتى لخواتم العالم
 ومبنى الاخرى اعتبار الامكان الاستلزامي لهما مقرير الاولى ان
 الحادث قبل خدوته لا يتخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممكنا والاخير ان
 باطلان لا سطر معها الانقلاب من الوجوب والاعتناع الى الاتكان واستحالته
 ضرورية اذ معنى الوجوب عدم صلاحية القدم اصلا ومعنى الاعتناع
 عدم صلاحية الوجود اصلا ومعنى الاتكان صلاحية كليهما في الجملة
 فلا يقل انصاف شيء بالثبوت منهما الا في الازل ولا في زمانين مع استلزام الثاني
 لكون الشيء واجبا وجوده في زمان واقعا عدمه فيه فتمين الاول فله
 قبل خدوعه امكان والامكان امر وجودي لانه لو كان عدما لم يتحقق

الإيجاب والاعتبار هذا باطل لأن الممكن يمكن أي له إمكان سواء اعتبره
المقل أو غيره سواء وجد العقل أو لا ولأن تقيضه إلا إمكانه هو عدمي
لصدقه على المجتمع. واحد التقيضين إذا كان عدميا يلزم أن يكون الآخر
وجوديا أو الإلزام ارتفاع التقيضين ولأنه لو كان عدميا لصدق قولنا
إمكان الممكن لا أو لا فرق بين قولنا إمكانه لا أو قولنا لا إمكان له والثاني
باطل قطعا فالاول باطل أيضا فلزومه باطل ثم هو ليس امر اقلما بنفسه
سواء كان جوهريا أو لا لأن الإضافة معتبرة فيه لا بعقل يدونها إذ
إمكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده أو عدمه والذوات القائمة بانفسها
لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل
ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلا للفاعل فلا يشت
الاقدمه لا قدم العام لأن قدرة الفاعل على الشيء تعيل الشيء بنفسه وايضا
بالقدرة لا بعقل الايضا لإضافة الى القادرو الامكان ليس كذلك فليس اياها
ولا يجوز أن لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوي بان يكون حصوله فيه
او معه على التفصيل الذي تقدم في اوائل البحث فثبت أن لكل حادث قبل حدوثه
متعلقا هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى
ذلك الحادث ما لم يوجد فيقال لهيولى النطقة قوة كونه انسانا وذلك
المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى
الحادث ايضا موضوع له ان كان الحادث عرضا كالاستعدادات المتعاقبة
الواردة على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسما وهيولى لتعلقه ان

كان نفاذ محل على الاطلاق ان كان صورة وبعض المحققين ساء بالاضافة
الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب
لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المحل لا بد ان يكون قد بما او متبها الى محل
قديم والا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل والنتهى لا بد ان يكون
هيوولى ثبت قدم الهيوولى وهو قدم العالم ثم الهيوولى لا يمكن تحققها الا مع
صورة ومنها ما هي مقنضية لصورة معينة كما هي معينة في مواضعها ثبت
قدم تلك الصورة معها ثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم
لبعض الاعراض ثبت قدمها ايضا * هذا تقرير الحجة على الطريقة
الاولى * والا عترض عليه من وجوه * الاول * اننا لنسلم ان الامكان
وجودى اى موجود فى الخارج وما ذكرتم في بياقه من الوجوه كلها
فاسدة اما اول فلانها نقوضة بالامتناع اذ لو صح شئ منها لزم ان يكون الامتناع
امرا وجوديا فيساق الكلام فيه بمثل ما سبق في الامكان حتى يلزم ان يكون
لممتنع كشرىك البارى متعلق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك في بطلانه
واما ثانيا فلان قولكم في الاول من الادلة على ان الامكان وجودى من
انه لو كان عدما لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لو كان عدما
لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فاللازمة ممنوعة فان الاشياء
تتصف بالامور الاعتبارية العددية في انفسها سواء اعتبرها معتبرا ولا كما ان
اجتماع النقيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات
بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولهذا يصدق الحكم

بالاول ووجه الثاني مع استوائهما في العقل وعدم تحققهما في الحس
وهذا يعني ما يقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما ينبغي عليه فيما سبق وان
اوردتم به انه لو كان عد ميا لم يوجد الا في العقل فاللازمة مسلمة لكن بطلان
الثاني ممنوع وهو ما ذكرتم في بيا له فساد . يظهر مما ذكرناه آقاوا ايضا قولكم
في الثاني منها احد التقيضين اذا كان عد ميا لزم ان يكون الا خروج وجودها
باطل وهو قولكم والالزام ارتفاع التقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق
على شيء معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم الملازمة فان المسمى واللامعي
كلاما عليهما مع انه لا يخلو شيء عن صدق احدهما عليهما وان اردتم به ارتفاعهما
عن الوجود بان لا يكون شيء منهما موجودا فاللازمة مسلمة لكن لا بطلان
هنا فان قولنا الامكان ليس بوجود الا امكان ليس بوجود لا يتضمن
فسادا اصلا بخلاف قولنا هذا الشيء ليس بممكن هذا الشيء ليس بلا ممكن
فان بطلانه بدعي سواء كان احدهما وجودا ولا وايضا فواكم في الثالث
منها لافرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان
لا امكان الذي هو منصف به امر هدمي ومعنى الثاني انه ليس متصفا
بالامكان والفرق بينهما . الثاني * انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل
حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والتعلق بينه
وبين فاعله اقوى من التعلق بينه وبين ما جعلتوه متعلقا لان فاعله بوجب
وجوده دون ذلك المتعلق * فان قيل * محل الحادث ما يقوم به الحادث عند
حدوثه فجاز قيام امكانه به قبل حدوثه واما ما اعل فلا يقوم به الحادث

حتى يثبت ان هذه الصفات لا يمكن ان تكون في نفس واحد فان قيل
 لو كان يتعلق هذا القاعل لكان الامكان هو القدر وقدره ابطناءه فقلنا
 لا يلزم ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للقاعل الثالث المارضة بان
 الامكان صفة ممكن وصفة شئ لا يجوز ان تكون قائما بخبره ولو كان يتبعها اي
 يتعلق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بخبره والارم ان لا يكون الممكن
 ممكنا او لا و قد لا يمتنع ان يثبت لزوم هذه القساعات على هذا التقدير بعد ان
 يثبت في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر و قل ان الامكان وان لم يكن
 في نفسه موجودا خارجيا لكنه يتعلق بشئ غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك
 الشئ يقتضى وجوده في الخارج قبل وجود الحادث وتوضيح هذا
 الكلام ان الامكان لا بد ان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين
 وجود بالذات كوجود الشئ في نفسه كوجود البياض ووجود العرض
 وهو كون الشئ شيئا آخر وهذا اما ان يكون بتغير صفة الشئ الاول مع بقاء
 حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الميولي ذات صورة او جسمها او بتغير ذاته
 وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات لبياض والصورة
 والجسم والهواء بالذات والجسم والميولي والماء بالعرض فلكائنات وجودات
 الامور الاربعة المذكورة ولا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة
 اخرى فيقتضى ان يكون حينئذ موجودا في الخارج والالم يكن ان يحصل لها
 اشياء اخرى او تصير اشياء اخرى هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض
 اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فاما ان يكون وجوده متعلقا

يشي **الموضوع** كوجوده لا عرض او مادة كوجوده للصورة و الاجسام
و النفس او لا كما جردت المطلقة و ذلك في لا يجوز ان يكون حادثا و الا لا يمكن
ان لا يكون قبل حدوثه لا يزول لا يجوز ان يكون متنا بنفسه و لا يجوز عرض دون
الغير و لا مادة دون الغير اذ لا تعلق له و لا اختصاص بشي متنا قبل هذا
يكون اما متنا للوجود او غديا و الاول ان كان حادثا قبل حدوثه فيمكن
ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ
ذلك الموضوع او المادة موجودا لو الالم يكن وجوده فيه او معه فثبت
ان امر كان الحادث على الاطلاق يقتضي ان يكون موجودا قبل حدوثه
لحادث ثم نقل الكلام الى ذلك الشيء انه حادث قبله و قد هو الاول باطل
فتمين الثاني فيلزم قدم للعالم و لا اعتراض على هذا التقرير من وجهين
• الاول • النقيض و تقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع
مع عرض او بدن مع نفس لان هذا المرض لو النفس قبل حدوثه فيمكن
ان يوجد في ذلك الموضوع لمع ذلك البدن الى آخر القدمات و اللازم
باطل ضروري و اتفاقا - الثاني - الحل وهو ان الملازمين اعني قوله في
الاول و الالم يكن ان يحصل لها اشياء اخر الى آخره و في الثاني و الالم يكن
وجوده فيها و معها من عتلا اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجود
لذلك كونه امتكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه
و وجوده ما يستد بالفعول ليس يلزم نعم ذلك الامكان متنا بشرط عدم
تلك الاشياء لكن من تحقق الشيء بشرط عدم شيء يبين تحققه في وقت

على ان يكون جبراً على تقدير هذا التقرير تطويلاً بلا طائل لانه
لا يمكن الوجود بلذات الوجود في الشيء او معه فقد اعتبر فيه الوجود
بالمرس فلا حاجة الى ذكره على حدة والظن ان الذي وقع فيه. والتقرير الثانية
ان الممكن لا يتخلو اما ان يكون امكانه اللذاتي كالممكن في زمان الوجود عليه
من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لزم قدمه لا يتبعه في كل المعلوم
من تلك التامة فثبت المطلوب وان كان الثاني فلا بد ان يتصور الوجود
على شرط فان كان ذلك الشرط قد يما فكل ذلك وان كان يتصور
بالضرورة على شرط آخر حادث والام يمكن هو حادث ثلثا ذكر فيوقف هذا
الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث
مشروطاً بمجموعات مترتبة غير متناهية فلا يتخلو اما ان يكون مجتمعة في
الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل الحال فحين اثباتي ولا بد ان يكون
لما حصل متعلق بذلك الحادث اذ لو لم يتعلق بمحل او تعلق بمحل ليس له
اختصاص بذلك الحادث لم يكن حدوثه لو اسقطنا اولى من حدوث غيره
فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم
قدم هذا الحل والامتنع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذا الشرط
محصل لا يستعد اذا للحادث للوجود ومقربة له اليه ولو وجد ما يماجد يقان
الحيز ان حين ما كانت مادته بصورة النطفة ابعد من الوجود وموجوده
ابعد من إيجاد منه لذا كانت مادته بصورة المضيئة وهو المسمى بالامكان
الاستعدادي وهو غير الامكان اللذاتي لانه امر موجود من قبيل الكيف

دون الممكن الذي قاته لاعتبار عقل كما عرفت ولانه بالنسبة الى
خارج حقيقة مثل غير متناه دون الذي قاته واحد ولانه غير لازم لمطابقة
الممكن دون الذي قاته لازم لمطابقة الاضداد عنها ولانه حال في مادة
الذات لا في دون الذي قاته لا يتفاوت اما ثابت بهذا التفرير لعدم
المتكيزات الموجودات اما اربواذ ثابت به قدم العالم وهو المطلوب
هو الاعتراض عليه انه ينبغي على امور مثل كون الموجد تعالى موجبا
لاعتبار اوجواز كون مادة الممكن غسقة وجواز تسليط الامور المتماثلة
الى غير النهاية وقد كشفنا عنها الخطا متبعا سبق بالانذار عليه فلا حاجة
الى الاعداد والذاتي تذكره ههنا ان تلك الامور المتماثلة على تقدير
تسليم جوازها ولازمها من ان لازم احتياجها الى الجبل ولم لا يجوز ان يكون
امور اقلية بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما
ذكر من انها مقربة للثقة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور قربها من الوجود
على مراتب متفاوتة فيرمتا هبة حال كونه معدوما الا ان كان هناك
امر يطلق وجوده به بان يوجد في اومه وتوارد عليه حالات غير متناهية
مباشرة لوجوده لولا ذلك الامر الذي تعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون
تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث للخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير
مسموع فان ذلك يتصور بجا صورته وما قيل في بيان ذلك من ان القرب
بالحقيقة صفة الجبل قاته هو الذي يقرب من وجود ذلك الجبل في حقه على تلك
المراتب ممنوع قاته لا معنى للقرب والبعيد هناك الا كثرة الوسايط وتماثلها

او طول الزمان التخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع
 العالم يظهران بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها
 وبينه وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه
 قصير ولما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها ما منها الحادث فلا تحقق لشئ
 من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور ان يقال في حال كونها مع هذا
 الاستعمال اعلم ان الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعمال باحد
 المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون اقرب واليها حقيقة لما
 بالحقيقة من الحل المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل فان
 قلت مناسبة المادة لما تقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثره للغير انما تم به
 هفت قد عرفت اندفاعه في الاختراض على الطريقة الاولى واعلم ان الاطام
 الرازي لمورد دليلا على كل ما كان مقتضى وجوده الى المؤثر فانه يجب
 ان يكون محدثا وقال هذا برهان عظيم ونكتة جلية قوية في بيان امتداد
 الاثر الى المؤثر لا يحصل الاحال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على
 قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثر في تقرير الدليل على ما ذكره الامام
 انا اذا اسندنا الباقي حال بقائه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه
 كان حاصل قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصل قبل ذلك فان
 كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شبه كان حاصل قبل
 ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لباقي فيكون
 المغفّر الى المؤثر هو الحادث لا الباقي في تقرير الآخر في زيادة تفصيل بوجوه

وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه
فلن حصل حال الوجود قلما ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء
لا جاكولن يحصل حال البقاء والالزام ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى
موجد يوجده ومكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل محال في بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقارا لاثر الى المؤثر اما
حال عدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود
مفتقرا الى المؤثر حاد ثام وذكروا في الجواب عنه ان التأثير في الباقي وان
كان قد يماهوان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيل الحاصل ولا في امر
متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق قلوا فلا يكون هذا الدليل ثامافضلا
عن ان يكون قويا ونحن نقول هذا الجواب لا يشفي علبا لان ذلك المؤثر
اما ان يعطيه اصل الوجود اى يحمله متصفاه كما انه يفيد دوامه اولافان كان
الاول فليتين انه في اية حالة يعطى القديم اصل الوجود واعطاؤه البتة
ينضى حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيل الحاصل ولا يتصور للقديم
هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة
المستقلة واياها كان يلزم ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحصوله وقد صرح
بهذا بعض هؤلاء المجيبين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن
القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذ لم يفتقر في اصل وجوده
الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد
على الامام الرازي بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان

والمطلوب في هذا هو ان لا يثبت ان الصفات ليست واجبة لذاتهم فيكون
الكلام في افتقارها الى المؤثر امتناعا وجوه انها منه فليزم تأثير المؤثر
في التدرج لكن هذا لا يبرهن لا يثبت الحكماء هنا لاننا الآن بصدد المناوذة
لهم في افتقارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها
وانما حيث لا يبقى مجال توجه مع وقد حجبها ولا يتعهم الكلام الاقناعي
والاخرى مع ان جمهور المليون وان قالوا بنبوت الصفات القديمة لكن
علة الافتقار الى المؤثر عندهم هي الحدوث لا الامكان فقط ومنه علمهم
حدوث كل ممكن وبرايتهم فاهضة عليه فقط فلا الزام عليهم وانما اشبهوا
الكلام في هذا البحث واستبعدوا له لان ما ذكر من مقدّمات لا تلزم
امثولى لقاصدهم واساس القواعدهم وامهات المباني وعقائدهم ذاتية عليه
في كثير من جهاتهم فان قطع النظر النافذ في هذا الكتاب فكل الانصاف
على مواضع الخلل ومواقع الدلائل في ما صولم التي في بلائط طريقهم ونحو
عقيدتهم ليعرف ان كلام المليون من جهة البساحة والمناظرة اقوى من
كلامهم فكيف وهو منصور بالينة القطعية والحجة اليقينية وهي اقوال
الانبياء المقطوع بجمعها بشهادة المعجزات البهية والآيات السنية التي لا ينق
مما شبهة لمن له ذكاء في السجينة وغماء في الزوينة فايوازن الطالب
الحق بين كلامي القرينين بعبارة النظر ثم اذا تبين له قد وكل منهما فليطالب
خصوم المليون بمؤيد مثل مؤيدهم ومستند قريب من مستندهم واني لهم
هذا والله المؤيد والمستند

المبحث الثاني

(أبدية العالم أعلم) ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في
ازليته فان القولين في ابدية متناقضان فان الفلاسفة يقولون يلزم ابدية
والمليون بعدم لزومها لا يلزم عدمها بل هم يجوزون ابدية ويقول جمهورهم
بوقوعها ايضا لظواهر النصوص وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر
واما القولان في ازليته فاحص من النقيضين اذ للفلاسفة قائلون يلزمها
والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء الكرامية وان قالوا يجدوث الاجسام
قائلون بانها ابدية يتبع فناءها وهذا بظاهرها مناف لما ذكره حجة الاسلام
من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة اليجاد فيصيرها
الموجود موجودا او يحدث في ذاته صفة الاعداء فيصيرها المعدوم معدوما
الا ان يقال انهم اختلفوا في هذه المسئلة فرقتين فكل من المنقولين قول فرقة
منهم ثم حجتهما الثانية والثالثة لا ثبات قدم العالم لومتالة لتاعلى ابدية اما
الثانية فبان يقال الزمان ابدى ويلزم منه ابدية العالم اما حقيقة الملزوم فلان
الزمان لو فنى لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبلي الى
آخر ما ذكر هناك وايضا لو فنى العالم اما ان يقضى معصه صانعه وهو باطل
بالا ثفاق واما ان يبقى بعده اما بعد ومنتاه او غير منتاه الى آخر المقدمات
واما الثالثة فبان يقال لو فنى العالم لزم ترك الجود من الجواد المطلق ازمته
غير متناهية وهو لا يليق بشانه وفي هذا نظره لانه لا يلزم من فناء العالم
ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلة ولا يلزم من فناء ذلك فان

قلت • لو اوجد بدله لم يكن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ما سوى الله تعالى
 كما ذكر • والمراد بفناء العالم الذي يحكم بامتناعه فناؤه بالكلية والافلا نزاع
 في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار • قلت • مدعاهم
 ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فناؤه بالكلية وحينئذ يرد ما ذكر • وكذا الحاجة
 الرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتي
 واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي فلا اذ لا تعلق له ببقاء العالم
 وامتناع فناءه • واما الحاجة الاولى فلا جريان لها هنا الا اذا اقررت بوجه غير
 ما قررناها به وانما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقرير انتهى الى الاحكام ووجوه
 الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعداد وانما ذكر
 لم ما هو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة اوجه • الاول • ما نقل عن
 جالينوس انه قال لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في المدد
 المديدة والارصاد التي بها تعرف مقادير الاجرام العلوية تدل على ان
 مقدارها منذ آلاف سنين فلما لم تدل في هذه الاماد الطويلة دل على
 انها لا تقصد • والاعتراض عليه • ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد
 الشمس كما هو زعم اخوانه والمتنازع فيه يدل عليه مقدم شرطية فعدم
 على تقدير تمامه لا يدل الاعلى عدم وقوع الفساد لا على امتناعه اذ لا شبهة
 في ان الرصد لا يدل الاعلى وقوعه اولاً ووقوعه لا على وجوبه وامتناعه
 ولهذا قال دل على انها لا تقصد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع
 فسادها قد ليله لا يتم لان حاصله قياس شرطي استثنائي من متصلة واستثناء

تقيض بالبرهان ان كانت الشمس مما يفسد لذ بلت لكنهم تذبذب وحيث
شرط الاتساع ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لئاليها فهذا القدم غير صحيح
اي غير صالح لان يكون مقدها اذ فساد الشيء لا يكون الا بطريق الذبول
او ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له
ذبول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر
له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له التمودعة مديدة
ثم يتبدى فيه الذبول فلعل الشمس تبقى بعد زمانها اذ اقرب فسادها
شرعت في الذبول ولو سلم قلعه وقع لها ذبول لكن لبعدها عننا وقلة
ذلك الذبول لا يظهر لنا فانهم قلوا اعظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض
اكثر من مائة وثمانين مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا تراها الا صغيرة
القدر قلوا انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد
ليست على سبيل التحقيق بل على وجه التقريب فان قال قائل نحن لانستدل
على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين ممتنعين على
الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الخلاء وذلك لان الذبول لا يكون الا
بانقلاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانفصال ذلك الجزء
عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى جزء آخر رفع انتقال شيء الى حيزه يلزم الحركة
المستقيمة للمتقلين وبدون هذا الانتقال يلزم الخلاء وهو محال مطلقا قلنا
لا نسلم امتناع شيء منها الا مطلقا ولا في الفلكيات وادلتها مربعة كما بين في موضعه
* الوجه الثاني انهم قالوا العالم لا يتعدم لانه لا يعقل سبب معدوم له واما الانعدام

بعد الوجود فلا بد ان يكون الاعداء من سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان
لا يستند الى قديم والاتسلسلت الاسباب واذ استند الى قديم فلا يجوز ان
يكون موجبا لذات لهذا العدم والاستحالة الوجود وقد فرض موجودا
فلا بد ان يكون السبب اذ قال قديم وهذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت
تقتضي تغير القديم وهو محال والاف يكون القديم و ارادته على نعمت واحد
والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال
للزوم تخلف المعلول عن علته التامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث
بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوي من
ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة و اقل درجات اثر الفاعل ان يكون له
وجود و عدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا
بالذات او مختارا و الجواب عن الاشكال الاول قد علم مما بينا سابقا من
امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال
الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سببا للحادث منه اثر الفاعل
باطل فانهم قائلون بان احد طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه
الا بسبب خارج عن ذات الممكن ويدهون فيه الضرورة فيعدم الممكن سواء
كان عدما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شيء ولا نفني بالاثرا الا هذا
• فان قالوا • السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب
الاحتياج الى الفاعل • فانا قائلون • بطروا الاعداء على الجواهر العنصرية
واعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرطها

وجودها هذا انتفي شرط وجود شيء انتفي الوجود عنه بالضرورة فطرد
العدم لهذا التأثير فاعل فيه . ويبان هذا ان من الاعراض اعراضا غير
مفارقة لا تقبل ذواتها البقاء بل تقتضي ذواتها العدم فحبيب الوجود كالحركة
مثلا يسبب اعدامها الظارية على ذواتها لا شيء آخر وقد تكون جملة منها
كمدورات معينة شرط الوجود شيء وبقيته فاذا انتهت تلك الجملة ينقضي
ذاتها انتفي ذلك الشيء بالضرورة ولا يأتي مثل هذا في فناء العالم لان
تلك الاعراض لا بد لها من محيل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان
وجوده مشروطا بشيء منها لزم الدور او التسلسل قلنا اذا كان وجود
شيء وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شيء منها الا اذ رجعه
الى حد الوجود شيء من خارج لا فرق في هذا بين طرفي الوجود والعدم
وهذا معنى تأثير المؤثر فيه وكونه اثره سواء كان ذلك الشيء موجبا
لذاته لذللك الرجوعان او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح
ان يكون من شيء بوجه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا
ان يكون من شيء بوجه لا لبقاء العقل عن الثاني كما لا ابقاء له عن الاول
ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذا انتم اعترفتم بوقوع
العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك
بالوقوع شيء هو منه ولم يقتضي الثاني ان يكون الواقع موجودا دون
الاول لا بد له من بيان واذا انتم قلتم صلة الاحتياج الى المرجح في مجرد
الامكان لزمكم كون العدم الازلي للممكن ايضا اثر المؤثر وان ايسر اطلاق

الاثر والمؤثرية القابلة على الاثاذا كل من السبب موجود اغلا نزاع لاذ ليس
 الفرض تصحيح الالفاظ والاسامي على توحيص الحقائق والمعاني ولو سلم
 ان عدم لا يصلح ان يكون اثر الفاعل فليكن فناء العالم ايضا يزوال
 شرط بقائه كما قلتم في فناء الاشياء ولزوم الدور ولو التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك
 لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض شرطا لوجود الاخر او بقاؤه
 لبقائها وهذا غير لازم لذي يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد
 من تلك الجملة لالبقاء اذ لا يتصور له البقاء ويكون وجود واحد منها بالتمام
 كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما يوجد واحدا منها بقي المحل لتحقيق
 شرطه فيبقى العالم فاذا انتهت الجملة فبقي العالم لانفناء شرط بقائه فبقي العالم
 الوجه الثالث * ان يثبت قدم العالم بدليل لا يثبت بامتناع فناءه كالحجة
 الاولى وكطريقة الامكان الاستعدادي على ملخصه يقال اذ اثبت قدمه
 امتنع عدمه اما للالزامه فلان القديم ان كان واجبا فلا خفاء في امتناع عدمه
 وان كان ممكنا وجب انتهاؤه الى فاعل واجب الوجود لذاته ففعل التسلسل
 ولا يجوز ان يكون فاعله مختارا للمر من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار
 فيكون موجبا بالذات فان كان ايجابه له بلا شرط لم من عدمه عدم الواجب
 وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط
 قد يالظهور امتناع توقف القديم على الحادث فنقل الكلام الى هذا
 الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهي
 الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فيكون عدمه مستلزما

لعدم الواجب ولا شك في استحالة هذا الا لازم فلزومه محل فلزوم هذا
اللزوم وهو انتفاء القديم المفروض او لا محال وهو المطلوب * والجواب عنه
بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار على ما يناسب قلمن وجوه فساد
الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على الفاسد فهو فاسد *

❦ المبحث الثالث ❦

(بيان ان قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا) العتلاء
ما خلا الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم
مفعوله ومصنوعه لكن الملبين يريدون باللفظين معناهما الحقيقي اللغوي
اذ معنى الفعل والصنع وسائر صيغ الافعال المنعقدة موضوعية في اللغة
لايجاد شيء بالقصد والارادة وموجد العالم عندهم مراد مختار فيلزم
ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعلق الارادة به
كأحرر واما الفلاسفة فيطلقون هذه الالتفاظ بالحقبة لانهم لا يثبتون
لموجده ارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور الصالح عنه بطريق
الوجوب بحيث يتمتع عقلا عدم صدوره عنه ويمثلونه بمنزلة الجمادات
التي تحدث عنها الآثا لا بقصد واختيار كالسخوة عن النار والطروبة
عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفاعل والصانع على
غير المرید والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان قديما وهذا اما خطأ
او مجاز بطريق الاستعارة مبنى على تشبيه العلة بالفاعل والملول بالمفعول
في ترتب الثاني فيهما على الاول ثم اطلاق لفظ المشبه به على المشبه اخني

اطلاق الفعل والفاعل على الملة والطلاق المفعول والمصنوع على المفعول
 • فان قيل • فاذا كنتم من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح
 والالزام ان يكون قولنا فعل بالطبع لنا قضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 بالاختيار والالزام باطلاق فكذلك امزومها فهو جسد يشمل ماهو بالارادة وما هو
 بالطبع • قلنا • لزوم التناقض في الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعلا
 بطريق الحقيقة وهناك ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني
 مطلق اليجاد اعم من ان يكون بالاختيار اولاً والمجاز في الكلام باب واسع
 وهذا كما يقال الحجر يريد الحركة الى السفلى ويطلب الوقوع في المركز
 قال الله تعالى فوجد اقميا جدارا يريد ان ينقض • والارادة والمطلب
 لا يتصوران الا انهما له العلم وبطلان التكرار في الثاني انما يكون اذا كان
 المراد به التأسيس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المفاد
 لغرض من الاغراض فليس فيه تعاد بل هو موجب لحسن الكلام
 • فان قيل • استعمال لفظ الفعل وصيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة
 شائع في كلام العرب واهل العرف قال الشاعر •

وعينا في قال الله كونا فكاكتا • فلولان بالابدان ما يفعل الجمر
 وجاء في كلامهم نوقوا اول البرد وآخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل
 باشجاركم وقيل اغتموا برد الربيع فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم
 ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخبز يشبع والماء يروي ومثل هذا

كثير في الترك والاصل في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز
بلاد ليل غير مقبول قلناه نعم لو كان بغير دليل وهنا لا تلت متحققة مثل
نصر مائة العربية بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والازواء
الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اى الاسناد الى غير الفاعل
ومثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة
مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله ومثل صحة نفي الفعل عن هذه
الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين
وكذا في غيره . واحاطا استدلالهم على ان الفعل عام في الارادى وغيره
من ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ فقط فساد بين لاف
الاحداث ايضا مما هو مختص عندهم بالارادى . فان قيل . نحن وان
لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعمه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات
والشروط فان معنى الفعل التأثير والشروط ليس لها تأثير في الشروط
قلنا ان . اردتم بالتأثير ايجاد الاثر بالاخييار فرجاء بالوافق وان اردتم به
معنى آخر يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشئ دون بعض حتى تسموا الاول
فاعلا والثاني آلة او شرط او اى شئ شتم فهذا المعنى غيرين فينبوه حتى
تكلم فيه فاننا لانجد فرقا بين حصول النخوة في جرم النار وبين حصولها
في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة للاولى دون الثانية والفرق
بان الاولى لا يمكن انسكاكها عن دون الثانية غير مجد اذا تطلب لا تشرطون في الفاعل
استلزامه بانفراده للمفعول وتجاوزون استلزام بعض الشروط له . فان قيل . نحن ايضا

لا نفرق بينها ولا نقول ان النار فاعلة لسخوتها الا بطريق المساهلة بل نقول فاعل
كل الحوادث المنصرية هو المبدأ القياض . قلنا - فنتقل نحن الى مطلبكم
بالفرق بين المبد - القياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول
هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخوتها دون المبد - وتوقف
السخوة عليها اظهر من توقفها على المبدأ - فان قيل - الفرق ان المبدأ
شعورا بالسخوة دون النار قلنا - فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه
وطوله وقصره وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعورها والافعال الفرق
بينه وبين المبدأ وما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير هو استتباع
المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون
وجود المؤثر لا يغني من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع الملل اامة
كانتم او ناقصة فاعلية كانت او غيرها بل في الشروط والالات ايضا فان
كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والافان كان
المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لترب الاثر عليه فهذا غير
مشروط في الفاعل كما ذكرنا آنفا وان كان غير ذلك فلا يتعدى في النار
بالنسبة الى سخونة الماء - فان قيل - انهم يشبّهون الارادة لله تعالى حيث
تقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضي وجود مقدماتها ولا عدهم فقدم الشرطية
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائمة
اللا وقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا

اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق - قلنا - هذا المنقول
عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده
وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية
الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية ودوامها مع صحة وقوع تقيضها فهذا
مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم
وقوعه منه وان اريد دوامها مع امتناع تقيضها فليس هناك حقيقة
الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون
حادثا للعالم عند عدم قد يم فليس هذا المنقول عنهم الاتمويا ونليسا واطلاقهم
الصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجاز ثم اسناد الخلق والصنع وامثالهما
الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قيل اسناد الفعل الى سببه
اذ هو تعالى عند عدم ليس فاعلا للعالم كله لا باختيار ولا بغير اختيار بل لجزء
واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل
اليها اثره فانظر كيف يزولون سالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكونه
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في
كيفية وجود العلم وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته
عقل اي ممكن غير متميز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمية
ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان وتقس ناطقة اي ممكن غير متميز ولا حال
فيه محتاج في فاعليته الى الآلة الجسمية وجسم يتصرف فيه تلك النفس
وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى فصدر من هذا العقل عقل

ثالث في نفس ثابته وجسم آخر وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت
 وصد من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر وهو جرم الفلك
 السابع وهو فلك اعلى السيارات اعني فلك الزحل وهكذا حتى انتهى الامر
 الى عقل تسع فصد منه عقل عاشر ونفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك
 الاول وهو فلك اسفل السيارات اعني فلك القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال
 والمبدء الفياض لتحريكها الارادة لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لقصان
 صور المعصريات ونفوسها وبعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات
 تحصل لها بسبب الحركات الملكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى
 ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز
 ان يصدر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء وصفات ولو اعتبارية
 او آلات او قوا بل فلا يصدر عن المبدأ الاول الاميلول واحد وهو العقل
 الاول وانه عاقل مبدئه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات
 ثلاث بعضها اشرف من بعض والايق ان يصدر من الاشرف الاشرف
 فصد ر عنه بجهة تعقله مبدؤه عقل ثان وبجهة تعقله نفسه نفس وبجهة امكانه
 جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة واعلم ان
 كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستندا الى اصل
 موثوق به فتارة يحملون العقل الاول لاجهات ثلاث لكن بعضهم يثبتون
 الجهات الثلاث بما ذكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده
 وامكانه ويسندون صدور العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب

وتارة يجعلون العقل الاول ذاجبة والصادر عنه اثنين لكن منهم من
يقول الجهتان وجوده وامكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن
جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هاتقله وجوده وتقله امكانه والصادر
كما ذكر وهكذا كل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذاجبات
اربع امكانه ووجوده ووجوبه بالغير وتقله لذلك الغير ولا يخفى على الناظر
خبطهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا في بيان ان المبدأ الاول واحد
من جمع الجهات بالمعنى الذى ذكره شيأ يندبه وما استدلو ا على ان ليس
به تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم مقامه كما ستقف عليه لا يعطى الوحدة
بهذا المعنى واما قول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلو ا عليه بوجوده
نذكر هنا ما هو عمد تها ليتين لك انهم على اي شئ ينون مثل هذا المطلوب
الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شيان كان
مصدر الكل منهما ومصدر ريته لهذا غير مصدر ريته لذلك وانه يعقل كل
منها بدون تعقل الآخر فازم التعدد في الواحد الحقيقي هذا خلف مع
ان المصدرين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان
مغايرتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان كل منهما اخلة
فيه لزم التركب فلا يكون واحدا من جميع الجهات وان كانت كل منهما
خارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من المصدرين فنقل الكلام الى مصدرين
المصدرين حتى يلزم احد المحالين المذكورين الذين هما تابا الشرطين
او التسلسل وان كانت احدهما عيناما الاخرى ان كانت داخلية لزم ان التركب

ولما كان هذا لازما لزم أحد الاسماء الثلاثة وان كانت احدها ذات الحقة
والاخرى خارجة لزم التركيب مع أحد الطرفين الآخرين ولما اذا كان الصادر
وأحد المصدرية عين الفاعل فلا يلزم شيء من الحالات. والاعتراض
عليه أن المصدرية امر اضافي اعتباري لا تحقق لما في الخارج فلا ينافي
تعدد هذه الوحدة الحقيقية وحيدتها وانما خارجتان وليس لهما
حدود من فاعل ومصدرية حتى تنقل الكلام الى مصدريةهما فلا يلزم
شيء من الحالات. فان قيل. الخلف لازم لان المصدرية ولو كانت لمرا
اعتبار ينافي الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية
كما ذكرنا. المناقاة لتلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير
الاضافية والاعلية وهي الرادة بالاغترابات المنفية في تفسير الوحدة
والالا يوجد واحد حقيقي أصلا في البد والاول متعصف بتقدمه بالذات
على العالم ومعينه بالزمان له عندهم وتقدمه عليه مطلقا عندنا والتقدم والمعية
وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو متعصف بأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا
عرض الى غير ذلك. فان قيل. الاضافات والطوب لا تعرض للواحد
الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لما لا في العقل ولا يمكن نقلها الا بعد تنقل
مضاف ومضاف اليه ومطلوب عنه لا يمكن في نقلها العقل احد
المضافين. وتقل المطلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد
حقيقي مضافا الى اشياء او مطلوب عنه اشياء بل باعتبارات وجهات متعددة
بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها الظاهر الاضافي حتى يمنع

محمود لما لم يكن له كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافات
ولا شك ان هذه الحجة حاصلة له في ذاته قبل ان يتعقل عاقل فضلا عن
ان يتعقل معه شيئا آخر . قلنا . الاضافات والسلوب ايضا حاصلة له بحسب
ذاته سواء تعقله عاقل او لا والالم يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات
والسلوب لزوم ان تفادى التقيض عنه ولا شك في بطلانه ولو سلم فليكن
المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه
الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية . فان قيل . لا يصح هذا في
الاضافات والسلوب لانه يلزم منه انصاف المبدء بصفات حقيقية وهو باطل
عندنا . قلنا . لا شبهة لعاقل انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عقل
بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب فان لزم منه انصافه
بالصفات الحقيقية فهذا يران على بطلان ما عندكم . فان قيل . يجب ان يكون
للفاعل مع اثره قبل ايجاد له خصوصية ليست له مع غيره . والا لم يكن
ايجاد له اولى من ايجاد غيره وهو ظاهر . فلن كان اثر الواحد واحد
ليجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل واما ان كان متعدد
فيلزم ان لا تكون له مع شيء منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا
غير خصوصيته مع الاخر ضرورة . ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصية
بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تتصور بحسبها
لما خصوصيات متغايرتان ولا بحسب غيره . والا لم يكن واحدا حقيقيا لو مرادنا
بالمصدرية هذه الخصوصية . قلنا . ان اردتم بالغير في قولكم يجب للفاعل

مع اثره خصوصية ليست له مع غيره ما ليس اثره مطلقا وبالخصوصية الجزئية
 معينة فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي
 وبالخصوصية مطابق الخصوصية التي يترتب عليها صحة صدور الاثر من
 الفاعل فلانتم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين
 يصدر عنه بسببها مجموعهما دون ماسواهما لا بد لهذا من دليل اذ دعوى البدهة
 غير مسموعة ولو سلم قلنا لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدهما
 خصوصية وبحسب امر سلبى او اعتبارى خصوصية مع الآخر فان قيل
 لانه لا يجوز ان يكون للما ليس له في وجود الخارج دخل في مبدئيه وجود
 الاثر قلنا ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون
 له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطا لها فلا امتناع فيه فان وجود
 الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الا ترى ان
 الخصوصية التي قلتم ان وجود الاثر موقوف عليها بامر اعتبارى قطعه ليس
 لما تحقق في الخارج وانما التحقق فيه له تلك الخصوصية والى من شيعتكم
 من يجعل امر السبب المعلول الاول لذاته ووجوب وجوده بالغير جهة
 صدور فلنك ونفس منه والامكان والوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل
 هما اعتباريان عقليان ولو سلم قلنا لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع
 احدهما خصوصية باعتبار صدور هذا عنه وبالنظر اليه مع الآخر خصوصية
 اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير متحقق مع
 شيئين خصوصية بل مع احدهما بحسب ذاته فقط ومع الآخر باعتبار موجود

أخرجها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى
بالحقيقة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط ومائر الموجودات صادرة
عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على ان صدور
الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في
عقالتهم واسندوا معلولا الى ما يلبه كما يسندون الى العلل الاتفاقية والعرضية
والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما أسسوه وبنوا عليه مسائلهم
• وفيه نظر • لان استنادهم حوادث عالم الصانع الى العقل العاشر المسمى
عندهم بالمبدء النقيض بواسطة الاستعدادات المتصلة للحوادث بسبب الحركات
الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغير ذلك اشبه من
ان ينبغي فلو كان عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول فاي شيء اقتضى
توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول
بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في ايجادها
وايضانهم اذا اعترفوا بحدوث صدور رشيئين من الواحد احدهما بحسب ذاته
والآخر باعتبار صدور الاول عنه صار قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
والتكلفات التي ارتكبوها في اثباته والتزاع فيه كلها ضاعا محضاً من ترتب
ثمرة معتد بها عليه اذ في كل موضع يريدون ان يثبتوا مطلقاً بانه يلزم من
انقائه صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يفعلون هذا وينتأق حينئذ
لخصوصهم ان يلزمهم بانه لا استحالة فيه اذ صدور احدهما بحسب ذاته والآخر
باعتبار صدور الاول والظاهر ان قولهم بصدور الكل منه تعالى اولى واقرب

بالحل من الصدق والصدق والصدق والصدق عن غيره. الثاني
 من على الوجه لال على ان الواحد لا يصدق عنه الا الواحد تقريره
 من اثنين الاول انه لو صدر عنه (أ) و (ب) كان مصدرا (أ) ولا ليس
 (ب) لا (ب) ليس (أ) وكذا اذا كان مصدرا (ب) ولا ليس (أ) ليس (ب)
 ولله تناقض وهذا ظاهر فمن بين ان تقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ)
 لا صدور (أ) كان يقال صدور من النار السخينة واللا سخينة الذي هو التقيض
 فانه ليس فيه تناقض وتناف واما التناقض اذا قبل صدر منها السخينة ولم يصدر
 منها السخينة. الثاني يقال لو صدر عن الواحد (أ) و (ب) من جهة واحدة
 صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) من الجهة الواحدة وانه محال اما
 صدق الاول فظاهر ولما صدق الثاني فلا نه لما صدر عنه الباء الذي هو
 غير (أ) من تلك الجهة صدق ان لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة وصدق انه
 صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) من جهة واحدة وهذا تناقضان وهذا
 التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي وكتبه الى تلميذه بهمنيار حين
 طلب منه البرهان على هذا المطلوب * والاعتراض عليه ان الشرطية اعني
 قوله لما صدر عنه الباء الى آخره كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه
 من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس
 (أ) من تلك الجهة وهذا ليس تبضا لقولنا صدر عنه (أ) من تلك الجهة ولا سلم
 الاستلزام لفساده آخر ولسلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان التقيض
 مطلقا والمطلقان لا تناقضان كما عرف في المنطق فان قيدت

الوحيد هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد النزول وتسلم
كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر
عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للصفات التي يراها ولان له ذاتا وجودا
ووجوب وجود فكيف صار هذا في المخلول الاول جهات تعدد القاعلية

ولم يضر هذا العقل في جوده المبدأ الأول عين ذاته وكذا وجوبه
 من جهة وجود المبدأ الأول وجوبه لخصائص الجهات هنا ولم تحصل منه
 شيئاً من ادعاء الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم في انه زائد في كل
 الموجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصلح ان يكون عين
 ذات الواجب امتداداً في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه
 لا ينبغي ان يقول ان لا يليق ان يصدر الاشرف من الاشرف كلام
 خطي لا يليق بان يورد لاثبات المطالب العلية والعجب من ذلك
 الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء انما تعيروا في هذه المسئلة لعدم
 تقدم في الاسرار الحكيمة وهو تعمي فيها وتخلص وتخلص عن وروطة
 هذه الحجة انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقل اذا استند
 مسلمان احدهما الى وجودها من الآخر الى سببين كذلك وكان المصنف
 الاتم الهم وجودا من السبب الاتقن وجب استنادا الى السبب الاتم
 لاني المعلوم لا يمكن ان يكون الهم وجودا من علته وهذا موضع على وله
 نظائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان اقولم الاشرف يتبع الاشرف
 مقدمة خطاية وتجب من اي علي حيث استعملها في هذا المطلوب وفيه
 مع اشتماله على الاستدلال الظاهري نظر لانه ان اراد بالسببين الاتم والاتقن
 ذاتي السببين الموجد بن فليس هناك سببان موجدان متباينان بالذات
 حتى يكون احدهما الهم والآخر اتقن وجودا بل الموجد هو العقل الاول
 كما هو مقول عنهم المبدأ الأول بواسطة كاد عام هو وان اراد بها ماله دخل

في السببية في العلم ~~فلا~~ يستلزم اجتماع ان يكون المعلوم انتم بوجوده من العلة
بهذا المعنى لان القول بان كل ماله معد ان فهو انقص ويجوز ان من معد ان
بعيد كقول والا شائب مماثل الامكان والوجوب ولا يوجد لها اضلا
فلا قيل • المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل في السببية
انتم وجوده انتم بالنظر الى بعض آخر منها قلنا • هذا اعتبار وهو محض
فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير
انتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا
المعنى في العلم والاعتقاد فكيف اذا قيل بوجود المبدأ الاول بالنظر الى
وجوب العقل الاول به انتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول
في ذاته فان اللازم بما اختاره من ان موجد جميع الممكنات ليس الا
المبدأ الاول هو هذا او هذا قول لا يرضى عاقل ان يتفوه به
ولا بما يستلزمه والعمرى ان كلاهم في هذا المطلوب الجليل بما اذا انظر
التأمل الى اربعة جهات تبين له وجوده من الفساد ولهذا
من كان دابة الذئب عنهم وكان يجهل في ذلك بكل الجهد اعترف هنا
بوجود كثير مما يورد عليهم ولئن قطع الطالب للحق النظر عن جميع
ما قررناه وغيره مما ذكرناه ونظر بين الانصاف في انهم كيف خضروا جهات
تعدد المعلوم الاول في ثلاث مع ان له ذاتا لمكانا لوجوده بالغير وجودا
منه وتعلقا لثباته وتعلقا لتغايله وتعلقا لمعلوماته الى غير ذلك • ثم كيف
صدر عما هو اقرب الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة

منها المثلث ومثلثان وهذا خلق وطاهر من عيبه الى القتل المباشر
 مع ما بعد من تلك الوحدة مثل ذلك على عشر عشرة وكذا صدر عن
 العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس
 فان افلاك العلويات اى زحل والمشتري والمريخ والصادرة عن
 العقول الثلاثة على زعمهم اكثر يميز واحد من تلك الشمس الصاخر
 عن العقل السادس لان كلامها مشتمل على تدوير وان تلك الشمس
 وكذا اجزاء فلك عطارد ذائدة على اجزاء فلك القمر واحد وامثال
 ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاء في ان تضع له ان ما لوردوه
 في هذا المقام من الخيالات على ما ينبغي عليها ان المطالب لكان او من من فتح
 المناكب فكيف باهول الامور واعظيها وهوباء السموات والارضين
 وكيفية وجودها عليها والآن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم في التفتي
 عن الاشكالات الموردة عليهم لطال الكلام لتشتت اجرام والحق ان
 للتصدي للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة خامرة
 لا يبدو ساحلها ولا ينجود اخلاها سيما مجرد نظر العقل فعلى العاقل ان
 لا يتجوز ما تحقق من متعين النقل او يتيقن من يراه من العقل والله الهادي
 واليه النهايات ومنه الميادى

* البحث الرابع اثبات الصانع لله *

اعلم ان المليون لما قالوا بحدوث العالم لزم لزوم ما بيننا وبينها عتياجه الى

الصانع لا يكون له وجوده محتاجا الى غيره. د فعا للتسلسل اذا لم يتخلل
 كل حادثة الى موجد يوجد. لا ينبغي على عاقل بل قيل هو معلوم
 الخبير الله الحكيم ايضا والذرية يقولون بتقديم العالم واستغنائه عن
 الصانع وهذا ان كان باطلا ولكن لا يلزم منهم ما يلزم الفلاسفة القائلين بتقديم
 العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لانه مستند لغيره عليه
 بل العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان اشتوا ما في الوجود والعدم بالنسبة
 الى ذات الممكن وتراجع احد المتساويين على الآخر بلا مرجع محال بداهة
 فوجود العالم محتاج الى مرجع له وذلك المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا
 غير منته الى واجب والا يلزم التسلسل ولا متناه وهو ظاهر فثبت ان واجب
 الوجود وهو المطلوب. ولا عراض عليهم ان احتياج الممكن ولو كان قد يما
 فرضا الى ما يرجع به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المقيد
 لوجوده. مثلا فعل الوجود واقادته يقتضي الية وتاكيكون الوجود قبله غير
 حاصل ولا يتصور هذا في القديم. فان قيل نحن نقبوز كما في إطلاق الفاعل
 والصانع ومرادنا بهما على لا يمكن وجود العالم بدون وجودهما قلنا يلزم
 جواز عدم انتهائهما الى علته واجبة الوجود لذاتها لان تجوز يزكم لوجود وجودات
 متعاقبة الى غير النهاية مستلزم لجواز عدم انتهائهما الى الواجب مع كون كل
 منها علة لآخر منها الى الحادث اليومي فان ترتب اجزاء الزمان وما فيها
 كترتب افراد العلية فاذا اجزاء ان لا تنتهي اجزاء الزمان وما فيها الى جزء
 لاجز قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليزعم عدم انتهائهما اقراد التلية الى

علية لا اعلم فيلما فيكون له لا يمكن الدلالة على استحالة وجود امور غير متناهية
فثبت ذلك على احتياجه مطلقا واما كانت تلك الامور مجمعة في الوجود او لا
وسواء كانت مرتبة او لا كما ينبغي ان امكن الكتاب وان لم يتم لم يثبت عدم
جواز شيء من الصور الثلاث فاذا لم يحصلوا تلك الدلائل مثبتة لعدم جواز
صورتين من الصور الثلاث فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا
• فان قيل • لماذا قيل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية ذروة تسلسل
داسواها بل على اهل المدعى اعني ثبوت علة للعالم واجبة بذاتها فثبوته
ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة
من ممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة
اذ المفروض عدم تلاهي العلة بين تلك الموجودات فلو كانت منها ما هو
محتاج الى العلة لتناهت العلية هذا خلف والحاج الى العلة يمكن قطعا واما
الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها
والحاج الى شيء اي شيء كان ممكنا اذا كان المحتاج اليه ممكنا بل ممكنات
غير متناهية وموجودة لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الاعلا
ومعلولات ويجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعدم المركب لا يعقل
الابتداء من جزء من اجزائه فلها علة موجودة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها
شريك في ذلك الاتحاد خارج عنها اضلا اذ لا بد ان كل ممكن في وجود منها
فعاثها اذ نفسها وهو ضروري البطلان وينب عليه بان العلة الموجودة للشيء
يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه

والى ان يكون مستقلا جزءا وهو باطل لانه لا شئ من الاجزاء كليا في وجود
 السلسلة مستقلا من كل جزء وايضا يلزم تولد العلل المستقلة على معلول
 واحد بالمفصل اعني مجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما
 الثاني فلان الموجد المستقل للركبة الذي هو كل جزء من الممكن لابدان
 يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان شئ من اجزائه موجد آخر لا يحتاج
 المركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجدا مستقلا فيتوارد كل الاجزاء
 بالعلية على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه ولعلله
 لما ينشأ عنه يعني يستحيل وجوده واجتنبه وهو ايضا باطل للزم مثل ما ذكرنا
 في القسم السابق ولان علة الاولى يكونها علة المجموع لان اتحادها لا يخلو
 المجموع اكثر واما خارجة عنها هذا ايضا باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد
 جزء من اجزاء السلسلة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يخلو اما ان
 يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
 واحد ولا يكون فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في
 السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير لزم تناهيها اذ هذا الجزء
 صار طرفا لها واما الثاني فلان المستقل موجد للركب مطلقا لا بد ان يكون
 موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدونه لوجد المركب بدونه
 لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجدا له واذا استحال كل واحد
 من اقسام الشئ استحالة ذلك الشئ فثبت استحالة ان تكون للسلسلة المفروضة
 علة موجدة واذا استحال ان يكون لها علة فاستحالت هي لاستحالة المزموم

باستقالة اللازم واستقالة التامى المطلوب الاول واذا استقالت هي لازم انتهاء
 سلسلة عليا اجزاء العالم الى غير ممكن ولا يمتنع انه لا يجوز ان يكون متمنعاً من
 ان يكون واجبا بذاته فثبت ان موجود العالم واجب بذاته وهو المطلوب
 الثاني الذي هو الثانية قلنا مجموع الاشياء ليس الاقنس تلك الاشياء فلا
 يتصور ان تكون له علة غير مجموع علل تلك الاشياء وهذا ضروري وبوضوح
 الظور الى حال المجموع الواقع بان يعتبر المبدأ الاول مع عدة معلولات
 كالعقل الاول والثاني والثالث مثلاً كالعقل الاول والنفس الاولى
 والفلك الثاني فمجموعان واقمان كل منهما من اربعة اشياء وكان علل
 تلك الاشياء الاربعة في كل منها المبدأ الاول والعقل الاول والعقل
 الثاني كذلك علة كل من المجموع ليست الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل
 الا ان يكون كذلك ولا يضافات الحال بان تكون تلك الاشياء متناهية
 وغير متناهية في السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع حل اجزائها
 فان قيل . هذا كلام خارج عن التوجيه فانا نحصرنا اقسام علة السلسلة
 وينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا في المنطق القياس المقسم
 فلي المتراض ان يقدح اما في الحصر او في مقدمة من مقدمات الدلائل
 وليس في هذا الكلام شيء من ذلك . قلنا . هذا نقض اجمالي للدليل بانه
 مصادم للضرورة فهو غير تام بجميع مقدماته وتهميد لان بضع ما ذكر
 بعد . وتفصيله بان علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل
 الملول الاخير الذي هو ليس بعلة لشيء وطرف للسلسلة من جانبها المتناهي

وما ذكرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة. اما الاول فلان هذا الجزء كلف في وجود السلسلة لانه اذا وجد المعلول الاخير قطعاً فوجود السلسلة لا يتخلف عن وجود جزئها الاخير. واما الثاني فلان قولكم الموجد المستقل للمركب يجب ان يكون موجد الكل جزء منه. ان اردتم به انه يجب ان يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والا لزم اما تخلف المعلول عن العلة المستقيمة واما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك فيما اذا كان المركب مرتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة اولاً فلي الاول يلزم تخلف المعلول وهو المركب والجزء الآخر عن علته المستقيمة وعلى الثاني يلزم تقدم المعلول وهو الجزء الاول على العلة. وان اردتم انه يجب ان يكون هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجد الكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد المذكور اذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل جزئها الاخر لا غير وكذا في المجموع الثاني والثالث وما بعدهما الى غير النهاية وجميع هذه العلل اعني مجموع الثاني الى ما لا نهاية له داخل في المجموع الاول الذي هو علة السلسلة وكل منها علة لمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو المفروض فالمجموع الاول الذي هو موجد السلسلة بالامتثال موجد بكل جزء منها بما هو داخل فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخرى ليس فيها توارد علتين لا على السلسلة ولا على شيء من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه الثالث فتلعل. واما الرابع فلان ما ذكره من الاولوية ممنوعة وما اوردوه

في بيانها بل هي بالجملة الجزئية التي اختارها العملية بتعيين لها اذ هو المستقل بالاجزاء
 السلسلة لا يتغير غيره وما قررناه ان الله فمع ما قال بعض الافاضل
 في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة
 علة موجودة لها مستقلة بالتأثير بمعنى ان لا يكون لها تأثير في التأثير في تلك
 السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعا ووجهه ان فاعله ما ينشأ
 من انه لا يلزم ان يكون موجودا الكل بنفسه موجودا لكل جزؤه فنه بل
 يجوز ان يكون موجودا للاجزاء بما هو داخل فيه وابعده ما قال في موضع آخر
 من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول
 الاخير ووجب بها الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يلزم من الجملة بذاته فاندفع
 الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع
 ما قبله فهي جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بها وهو تعليق الشيء
 بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير
 لم تحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم اقطاعها لو اوجب كما هو المدعى
 وليس المقصود من الاعتراض الا هذا او يلزم مما ذكره ان يكون اجزاء
 المعلول المركب حتى جزئه الصوري من تمام موجوده المستقل لان المعلول
 لا يجب بدنها وليس كذلك وما قررنا من الاعتراض هو مراد من قال
 علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفي نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان
 الثاني منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة
 علة فيها فلما تكن الجملة المأخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة

غير على الاقوياء ولا استحال في خلق تعليق للشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان
 يعلم الاشياء لكل واحد منها ما يسبق كالترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة
 اخري بخلاف رتبة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها تكفيه في وجودها
 بما قبلها لو انما المستحيل تعليق شي واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه
 لانه مرجح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره
 التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقة تعاقب لهو الاخل فيه لو مراده بكل
 واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعلم الاشياء كل واحد بما قبله في
 الترتيب الطبيعي للجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها. ٧٠

او بخلافه لئلا يغير ذلك يدل على هذا انه جعل المثل بالجملة الماشوقة كذا
 وعينها على الافراد وغير ذلك مما يظهر من التامل في كلامه وكذا المراد
 بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله لولا الثاني منها علة للاول والثالث
 للثاني وهكذا فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيره الا المجموعات
 والحاصل ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك
 المتأخر في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان
 كل واحد منها موجود ممكن وكان الممكن الموجود محتاج الى علة موجودة
 كافية في ايجاد كذا تلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية
 في ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة
 هي داخلية في السلسلة كانت العلة الموجودة لكل جميع تلك العلل الموجودة
 للاحاد وجب عند نقول جميع تلك العلل التي هي علة موجودة للسلسلة باسرها

اما ان يكون غير المتسلسل فلو دخلت فيه او خارجة عنها الاول اعني ان
يكون مجموع السلسلة علة موجودة له حال لان العلة الموجودة لشيء سواء
كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب
ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء يومئذ الحال تقدم المجموع على نفسه
ووجه اندفاعه انه علم ان معتره في الحقيقة هو الشق الثاني وهو يتكلم على اختيار
الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك الفاضل كرر
هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على ان في تقريره ترد يدافيعها
وذلك انه يقدم ما حكم بتلزم ان تكون علة مجموع السلسلة علل الافراد
كل واحدة منها داخلية في السلسلة ترد ان تلك العلة لما نفس السلسلة
لوداخلية فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء
الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا سقاه في وجهه اذ لا احتمال
ولا توهم للخروج والترديد ينبغي ان يكون بين اشياء يكون لكل
منها احتمال توجيه وانما اشتغلنا هنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم القاصرون
بسبب اصرارهم على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع على الدليل
ثم ان ههنا شيئا آخر وهو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل
العلل للتغير للتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها لو كانت متناهية
الى الواجب فان محصله جار فيه ايضا وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات
تقدمت وهو تقريره ان يقال لو تسلسلت العلل متناهية الى الواجب لحصلت
سلسلة كل جزء منها علة لا آخر وهو يستلزم الحال • بيان للملازمة الثانية •

ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذي هو اجزاء و هو المحتاج الى الغير
 سبيل الى الممكنات يمكن قطعا في محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل
 ان تكون علتها غير جميع علل اجزاءها الممكنة فتقول جميع تلك العلل اما نفس
 السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهرا
 واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا
 من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولان من اجزائها
 ما ليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذي هو معلول محض ولانه
 يلزم توارده للعلل المستقلة على معلول واحد بالتحقق وهو مجموع السلسلة
 وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من
 الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعله الممكنة او لعله الممكنات وان كانت بعضها
 معينا من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل
 ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلته اولى منه بان تكون
 علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعله ايضا
 وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة في السلسلة
 وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلاف اذ لا يتصور ان تكون جملة
 من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشرنا اليه • ولانه ان كان واجبا تعدد
 الواجب وايضا لا بد ان يكون موجد الجزء منها فان كان جزءها الاول
 لزم امكان الواجب وان كانت جزءا آخر فاما ان يكون لذلك الجزء
 علة في السلسلة ولزم توارده العلتين على معلول واحد واما ان لا تكون

له على وجه الخصوص في وجهته التي المقررة في كل جزء من الاجزاء
 المتكاملة في المتكاملة وفي جهة ان تمام المفصلة يكون الى الالواجب
 فيكون وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرتم لزوم امكان الواجب
 والمكلف فالزام واراد عليهم انهم قائلون بترتيب العلى المنتهية الى الواجب
 ويجوز ان يراد النقص الاجمالي على اسند لالم هذا بوجه آخر القامى ايضا
 وهو انه يقال لو تم ما ذكرتم في الاستدلال بجميع مقدماته لزم ان لا يصدر
 من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شيء من الله تعالى وهذا باطل
 قطعاً او يصدر عنه اثنان وهذا باطل بوعظكم اما الملازمة فلانه لو صدر عنه
 واحد لحصل مجموع هو الواجب ومعلومه وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر
 فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس المجموع او داخل فيه او خارج
 عنه والقسم الاول باطل وهو ظاهر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج
 ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجد اجزائه من
 المجموع لما ذكر فان كان جزءه الواجب فاستحالته ينة وان كان الجزء
 الاخر لزم توارده العلى عليه وان كان ممكنا فللوجه الاخير من الوجهين
 المذكورين على تقدير نقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلة
 الخارجة حتى تسلسل العلى واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء
 الصادر فعلة اولى بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان
 الواجب لزم صدور اثنين منه اعنى الصادر المقروض اولا والمجموع
 ففي ما عدا الاخير من المعتملات لزم امتناع صدور شيء من الواجب على

تقدّر عنه شيء من مقتضيات الأثر في الأخير لم صدور
 الاثنين منه فلم يجمع المقتضيات يستلزم أحد الأمرين وهو المطلوب • فإن قيل
 لا لزوم غير وارد عليهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب
 بغيره واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شيء • وباعتبار
 صدور هذا الشيء منه يصدر المجموع • قلنا • اعتبار الشيء معه عين اعتبار
 المجموع فلا يتحقق هنا امر ان احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور
 الآخر والاثنائي في كل صورة يصدر عن واحد حقيقي اثنان واكثر
 اظهر من هذا فلا يبقى لادعائهم هذا فائدة فيعود الالتزام عليهم بكلامهم
 وليس المطلوب هنا الا هذا • فان قيل • الممكن والحتم الى العلة في نفس
 الامر هنا شيء واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس
 بعد صدوره عن علته شيء آخر يحتاج الى علة غير علته واحتياج
 غير احتياجه وما يقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة مجرد اعتبار
 لا يلزم منه فساد الامر وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين بحيث يكون
 احتياجا ما متغايرين بالذات وليس كذلك • قلنا • هذا لا يعد لكنه
 عليكم لالكم اذ توجه على استدلالكم ان يقال بعد صدور كل جزء عن
 علته لا يبقى في نفس الامر شيء آخر له احتياج الى علة بحيث لو فرض
 عدم صدوره عنه صدق انه لم يصدر المجموع عن علته فلتلزم نحن
 ان ما ذكرتم في دفع النقض حق فالتزموا انتم ايضا ان استدلالكم
 عن اصله ما قاط •

في البحث الخامس توحيده الاله جل وعلا اي نفي الكثرة عنه
 الكثرة في الاشياء تتحقق • اما بحسب الجزئات كما يقال في الانسان
 كثرة اي له افراد متعددة • او بحسب الاجزاء الذهنية بان تكون
 ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل • او بحسب الاجزاء الخارجية بان
 تكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء • اما تمايزه في الوضع
 كتركب الاجسام من الميولي والصورة على زعم الفلاسفة • واما
 بحسب المعروض والمعرض وهذا على وجهين • اما ان تكون ماهية وجود
 عارض لما تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور
 • واما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها
 الوجودية فهذا ماقسام خمسة للكثرة فنفي الفلاسفة جميعا عن الله تعالى واما
 المليون فيثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما استمع الاشارة اليه في اثناء
 المباحث ان شاء الله تعالى • لنورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب
 الجزئات في هذا البحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخرى
 اربعة مباحث اخرى • ويتبين ان نحرر اول الدعوى فان هنما مقامات
 للناس فيهما مقالات اذ لالة القدم ووجوب الوجود والايجاد وتديير
 العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلاف اما القدم
 اي الوجود الغير المسبوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف
 سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربع ازيلية في الوجودية
 والحياة والعلية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجود هابل بشو تها فقط يسمون

امثالها نحو الاقويز عمومي ان الثبوت اعم من الوجود وتفصيل مذهبهم في
هذا موكول الى كتب الكلام فمهم المتشاجون في توحيد الله في صفة القديم
ولهذا سمو انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجودة
قد يمة لله تعالى لكنهم احوال تعدد ذات قد يمة واما الفلاسفة فقد بالتواقي
تجوز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة وغير ذلك
قد يمة وقد جرت اشارة الى تفاصيل مذهبهم في ذلك ومن الجوس
طائفة يسمون الجزائين يقولون بالقدماء الخمسة وهي الباري والنفس
والزمان والميولي والحلا وهو اقمهم على ذلك الطبيب الرازي واما الاليجاد
وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحدانية الله تعالى بهما ولا يشركون به
شيأ في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات
موجد بين خالقين لافعالهم الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله
تعالى الله عن ذلك لكنهم لا يجوزون خلق جسم بلا ذات من غير الله تعالى بخلاف
الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خلق شيء الا مجردا
واحد اكما عرفت فيما سبق واما استحقاق العبادة فهو حده تعالى به متفق
عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائلون بوجود الهين
للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والآخر الظلمة وهو خالق الشر ويسمى
بعضهم الاول يزدان والثاني اهر من فاعلمهم يرون استحقاق العبادة لهما
واما الوثنية اي عبادة الاوثان وهي الاصنام فمهم وان سموا عبدة
لهابناء على تسميتهم اياها آلهة غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها

استحقاق الحياة قبيح صفات الا لوجبة بل يزعمون انها شافعة لهم عند الاله
 الحق قلنا انما يطعنوننا ويتذللون عندنا وكذا واجب الوجود توحده
 تعالى به متفق عليه بين مشيئتي الاله سوى الثبوتية والمطلوب بالبحث هنا
 ما ذكر في اثبات هذا فنقول لم يلزم على ذلك ادلة واحدة انه لو وجد واجب
 لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما هو ظاهر ولا بد من امتياز احدهما
 عن الآخر ولا يتصور اثنيهما بعد بدون امتياز واما الاشتراك غير مابه
 الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منهما شيان فيكون مر كبا فيكون ممكنا
 سياتي فلا يكون واحدا منهما واجبا والمفروض ان كلا منهما واجب هذا
 خلف * والاعتراض عليه * ان ما سياتي من ان كل مر كبا ممكن مبنى على
 نفي الواجب كما استغف عليه جعله مقدمة له ليل هذا الامتناع يؤدي
 الى الدور مع انه هذا الاليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا
 لهما هو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لهما الاشتراك في العارض لا وجوب
 التركيب في المفروض لجواز ان يكون ممتازا عن مشاركة في ذلك العارض
 بذاته * فان قيل * لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب
 لان العارض محتاج اليه الى معروضه فيكون ممكنا محتاجا الى علة فعلته
 اما الذات او جزؤها او خارجة عنها والثالث محال والاحتجاج الواجب في
 وجوبه بل في وجوده الى علة خارجة من ذاته فلا يكون واجبا
 وجوبا ذاتيا وكذا الثاني لانه يلزم التركيب وامكان الواجب وكذا
 الاول للزوم الدور لان المعلول مالم يجب عن علته لا يتحقق ومالم توجد

عليه لا ينبغي هو ظاهرا لم تجب في نفسها او غير هلا يوجد كما حقق
جميع في الثاني بوضها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب
هذه الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه
وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث مراتب قلنا هذا
انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متوقفا في الخارج وهو منسوع
اذ لا معنى للوجوب الا اني الا كون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده
الى شيء اصلا فعدم الاحتياج يعني ضرورة كونه بهذه الطبيعة
اعتبار محض وانتم ايضا مبرحون بتفقونه على ان الوجوب لا يمكن
والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق
في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكره ولو سلم فاذ كرم
معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته
او جزأ منها اذ لا يتم ان يكون امرا ثابته بالكلية والقسمان باطلان
اما الاول فلو جوه او لما ماذ كرفاء من انه امر اعتباري لا تحقق له
في الخارج فكيف يكون عين باسئمال عدم تحققه فيه وثانيا ان وجوب
الوجود يحيل على الله تعالى بالاشتقاق حلا صحيحا مفيدا ولو كان عينه
لم يصح هذا الحل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه
فيها واحد وثالثها ان العقل وجوب الوجود ولا نعقل بخصوصية
ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثاني فخلوجه الاول من
الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاول اذ الامر الاعتباري بمنع

ان يكون جزءا من التحقق سببا للواجب المحقق والزم التركيب في الواجب
 وهو محال كما تصرحون به. وثانيها ان واجب الوجود له تعيين البتة لانه موجود
 وكل موجود له تعيين وتميز عما عداه بالضرورة فبسبب تعيينه المخصوص
 اما وجوب وجوده او غيره والثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب
 في تعيينه الى غيره لان وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكرنا فكل
 ما هو غير وجوب الموجود فهو غير الواجب فيكون ممكنا لا واجبا
 هذا بخلاف ما ايضا فيشذ لا يخلو اما ان يكون التعيين المخصوص سببا
 لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سببا للآخر اصلا وكلاهما محال اما الاول
 فلا لانه يلزم منه الدور لانه حينئذ يكون وجوب الوجود متأخرا عن اليقين
 لوجوب تأخر السبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدما على كل شيء
 لانه عين الواجب الذي هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثاني فلا لانه
 لا يخلو اما ان يكون الوجوب والتعيين المخصوص معلولي علة واحدة
 فيحصل بينهما لازم اول او على الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه
 ونفيه الى الغير واستحالته يتوقف على الثاني يلزم جواز الاتساع بينهما فيوجد
 الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعيينه المخصوص وهو محال
 او يوجد التعيين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجبا فان قيل
 يلزم جواز الاتساع بينهما على التقدير الثاني ممنوع لجواز ان يحصل بينهما
 لزوم بسبب غير كونها معلولي علة واحدة قلنا قد تقررت موصفة
 ان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معا

معلول على واحد هو ان يطل الشق الثاني بجميع احتمالاته تبيين الاول
 وهو ان سبب التمين المخصوص هو وجوب الوجود فايما وجد وجوب
 الوجود وجد التمين المخصوص لا متاع تخلف السبب عن سببه
 التام فامتنع تعدد الواجب وهو المطلوب والاعتراض عليه ان هذا الوجه
 ايضا مبني على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فسادا في الوجه
 الاول فلا حاجة الى الاعادة وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلي وما
 صدق عليه والذي هو ممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس
 ذلك المفهوم الكلي بل ما صدق عليه من فرد التحقق في الواجب فيكون
 الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سببا لالتمين المخصوص وعلى
 هذا فقوله فايما وجد وجوب الوجود وجد هذا التمين ان اراد به
 انه ايما وجد وجوب الوجود مطلقا قطعاً وجد التمين فاللزم ممنوع
 اذ هذا التمين والوجوب المخصوص لا مطلق الوجوب وان اراد به انه
 ايما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التمين فهو مسلم لكنه
 لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذي هو المطلوب اذ ربما يقال ان
 لوجوب الوجود افراد مختلفة بالحقائق سواء كان قول مطلق
 الوجوب عليها قولاً ذاتياً او عرضياً ويقتضي حقيقة فرد منها ان يكون
 سببا لهذا التمين وحقيقة فرد آخر منها ان يكون سببا لالتمين
 آخر فيموز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدليل امتناع
 هذا وليس ايضا ضرورياً وتمسك بمضمون في دفع هذا بما ذكره ابو علي في

الصفات عن ذاتي وجوب الوجود ليس الوجود الوجود ولا الاختلاف في وجود
 الوجود نفسه الوجود المميز للماهية يختلف بحسب اضافته إليها واما
 وجود الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيجي في كون الواجب
 محض الوجود في محض آخر ان شاء الله تعالى لان شاء الوجود المحض ولان
 تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا
 حاجة معه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلا ثم ان هذا الوجه في غاية
 السهولة لان الواجب اذا كان عين الواجب فالتردد في ان سببه ~~الوجود~~
 كذا او اما كذا مستبعد جدا واثباته وهو مما نقل عنهم الامام حجة الاسلام
 انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منها
 فاذا اعتبر احدهما لا يخلو ما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان
 يكون لغيره فيكون واجب الوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب
 وجوده من غيره فيكون ذاك وجبا لوجوده معلولا لانه لا معنى
 لكون الشيء معلولا الا ان وجوده وجوب وجوده من غيره فلا يكون
 واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف واعتراض عليه بان
 ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطأ فان هذا
 التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك
 اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي
 علة حتى يقال ان علة اما كذا واما كذا والا فيجوز مثل هذا في جميع
 الصفات السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس

بجسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما ولا
يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان عنيتم بوجوب
الوجود و صفاتاً بالتاوجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم بيانه حتى
تتكمم عليه . ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم فخران وجوب
الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما
اعترف به المستدل مفهوم كلي فجاز ان يكون له فردان واكثر يكون
بعضها معلولاً لشيء وآخر لاخر نعم معلول هذا بخصوصه لا يجوز ان يكون
معلولاً لاخر فهذا الادلة ليس شيء منها تام الدلالة على المطلوب
وانى ظنرنا بشئ من قبيلهم في هذا المطلوب الجليل الذي هو من اعظم
المسائل الالهية شيئاً تاماً يستحق ان يسمى برهاناً ويفيد للاظر فيه بنامل
اذا انظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئاً واكثر كل منها مستغن
على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شيء
في وصف ثبوتى بل في الاعتبار الصرفة والسلوب المحضة وانما يتبين
التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات الثقلية
القطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب
من قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة فيما اوردوا من الاستدلالات
على المطالب الاعتقادية لاوردنا بعض تلك البراهين ليضع اطالب الحق
تفاوت بين الطرفين والتفاضل بين التريقتين زيادة الانضاح لكننا
عوانا في هذا على ما فصل في الكتب الاسلامية والله ولى الهداية .

المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية

انه ليس بجسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا محل وبالصفات مثل الاول والاخر والخالق والرازق والقابض والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والارادة وغيره اذهب اهل الحق الى جوازه بل الى وقوعه على خلاف بينهم في كمية تلك الصفات وتقابلها الفلاسفة واهل البدع والاهواء من الملبين صوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه تعالى نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع فاما الفلاسفة فيطعنون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود حيي قديم باق قادر مرید الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا بل يؤولونها بانه موجود بوجود هو عين ذاته ومعنى كونه قديما وباقيا ان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فها راجعان الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها الواسطة السلبية مثلا معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قديما ومریدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم الانتفاء وينا ان هذا المنقول لا يوافق مذهبه المشهور وربما يقال في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التي ترتب فينا على الصفات وبالجملة فلهم على نفي الصفات دليلان مستلزمان بالذات لعدم الجواز وبالواسطة

لعدم الوقوع • أحدهما • الله لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت ممكنة قطعاً
 إذ لا تنسب في احتياج الصفة إلى موصوفها الذي هو غير هـ و كل ما هو محتاج
 إلى غيره فهو ممكن فلا بد لـ من فاعل و فاعليها لا يجوز أن يكون غيره تعالى
 و إلا لا احتاج في انصافه بصفة إلى غيره و هو محال فيكون فاعليها أنه تعالى
 فيلزم أن تكون ذاته تعالى الواحد من جميع الوجوه فاعلة و قابلة لهذه
 الصفة و لا يجوز أن يكون الشيء الواحد فاعلاً و قابلاً بالنسبة إلى شيء واحد
 بوجهين • الأول • أنه يصد عنه حيثئذ الفعل و القبول معا فيصد ر عن
 الواحد الحقيقي امران و قد سمي أنه متمتع • و الاعتراض مما سمي بالآخر يد
 عليه من وجوه الفساد فيما ذكر من الدليل على هذا مع أن شيئاً آخر
 و هو أنه لو تم ما ذكر لزم امتناع كون الواحد قابلاً لشيء و فاعلاً لآخر و لم
 يقل به أحد • الثاني • أن اجتماع فاعلية شيء و قابليته في واحد يستلزم
 اجتماع المتنافيين و هو وجوب حصول ذلك الشيء لذلك الواحد و عدم
 وجوب حصوله له و ذلك لأن نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول
 المفعول و نسبة القابلية تقتضي إمكان حصول القبول إلا مكان الخاص
 و وجوب حصول المعينين المتنافيين و تنافي القوازم ملزوم تنافي الملزومات
 فنبت امتناع اجتماع نسبي الفاعلية و القابلية بين شيئين معينين فنبت امتناع
 ملزومه و هو ثبوت صفة حقيقية لله تعالى زائدة و هو المطلوب • و الاعتراض
 عليه • من وجوه • الأول • أن المخرج إلى المؤثر عند تهاو الحدوث
 لا الإمكان و النزاع أنما هو في صفات قديمة فليس لها فاعل و لا يلزم ما ذكرتم

• الثاني • ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضي وجوب حصول المفعول ان
 اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند اجتماع الشرائط
 وارتفاع الموانع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا
 كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول
 بالفعل وجب حصول المفعول قطعا • وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة
 كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرائط تقتضي ذلك بخلاف
 نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين في انتفاء الوجوب
 وعدمه فلا تناقض بينهما اصلا • وقد اُجيب عن هذا • بان
 الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور
 ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل بالفعل وحده • موجب في الجملة والقبول
 وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم
 الوجوب وامتناعه من تلك الجهة • وفيه نظر • لانه ان اراد ان المفعول
 اذا كان مما يجب ان يكون محل قابل له كما هو محل النزاع له ففاعله قد يكون
 وحده • في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد من القابل • وان
 اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا بايجابه
 فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تناف في محل النزاع اذ الاستقلال لشيء من
 الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط الثاني
 ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد • الثالث • ان لا نسلم ان
 نسبة القبول تقتضي الامكان الخاص المتنافي للوجوب بل الامكان العام المحتمل

للجواب فان كثير من المقبولات مما يجب لقابها ولا يجوز ان تفككها عنه
 كصورة كل فلك لم يولاه. وشكل كل فلك له عند كم وحرارة النار
 ورطوبة الماء لها فلا يلزم تناف. وقد اجيب عنه. بان الامكان العام محتمل
 للامكان الخاص. وكذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع
 وجود قابله وح يتم الدليل. وفيه نظر. لان هذا لو تم لزم ان يمتنع
 اجتماع شئ مع ما ينا في قسمه كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون الشئ
 ايض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا يحتمل ان يكون اسود. والحاصل انك
 ان اردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في محل
 النزاع فهو ممنوع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناف. وقد
 اعترض على الدليل. بانه لا يمتنع ان يكون للشئ البسيط الى شئ آخر نسبتان
 مختلفتان بالجواب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك النسبة
 الاخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى. وهو مدفوع بانه لا يعقل ان
 يكون شئ واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من
 جهتين او من جهة واحدة. نعم يجوز ان تقتضي جهة شئ وجوب شئ
 آخر له ولا تقتضي الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضي احدى جهتيه
 وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين
 عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ايراد نقض اجمالي
 على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شئ قابلا لقبول شئ آخر
 اذا قابلية الاول له تقتضي وجوبه للثاني وقابلية الثاني له تقتضي امكانه

الخاصية التي تليق بها ان يكون واجبا له وغير واجب له • وثانيهما انه
 لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف فلو كانت
 له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بد • وهما ناقصة مستكملة
 بغير ما الذي هو الصفة الزائدة • وهذا محال • والاعتراض عليه • ان المحال
 ان يحتاج في كماله الى غيره • مستفيدا عنه • واما اذا كانت ذاته كافية في
 تلك الكمالات مستزمنة لما بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالة هذا
 عين مدعا • وهو غايب الكمال اذ معنى كمال الشيء ان يحصل له ما لا يمتنع وينبغي
 له • وتترتب عليه مصلحة وحكمة وغاية • ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة
 في حصوله لما الى غير ما • ولا يمكن الانفكاك عنها • وقلتم لو كان كذلك لكانت
 الذات بد • وهما ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بد • ون تلك الصفات
 محال فلا ضرر في ان يستلزم محالا آخر • ولو كان المراد بهما مع قطع النظر عن تلك
 الصفات • واعتبارها مجردة عنها • تكون ناقصة في هذا الاحاصل • له اذ يقطعك النظر
 عن الصفات • واعتبارك مجرد • ها عنها لا يلزم مجرد • ها عنها في نفس الامر • وما
 لم تكن مجردة عنها في نفس الامر لا يلزم نقصان فيها • وهو بمنزلة ان يقال لو لم
 يكن لما الكمال لكانت ناقصة • ولا حاصل لهذا • وقد يذكريان امتناع ان
 تكون له تعالى صفة زائدة • وجهان آخران • احدهما • انه لو كانت له صفة
 زائدة لزم التكثير اي الذات والصفة في الواجب بالذات • وهو ممتنع • وجوب
 ان يكون الواجب واحد • من جميع الوجوه • • وثانيهما • وهو الزام • انه
 لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته اوصفتها محتاجة

الى ما هو منفصل عنه حينئذ لا يخلو اما ان يستغنى كل من الذات والصفة عن
الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو ما يناهض امتناعه واما ان يفترق
كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا واستحالته غنية عن البيان
او تكون احدهما محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احدهما ممكنة ولمستم
قائلين بهاذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان
في غايه السقوط اما الاول فلظهور المنع على مقدماته اذا امتناع هذا التكثير
وجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثير ممنوعان واما الثاني
فلما عرفت من ان دلائلهم على امتناع تعدد الواجب ما تمت فلم يثبت بالنظر
اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه وايضا نحن نسلم
ان الصفة مفترقة الى الذات وانها ليست بواجبة بذاتها بل ممكنة وما وقع في
كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس
المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته بمعنى غير مفترقة
الى غير ذاته تعالى لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات
بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او يلزم التخصيص في العلل العقلية
فبذلك انه بعد جد ابل غير صحيح اصلا وانما قسرنا كلامه بهذا الامر غير مرقان علة
الاقتدار الى المؤثر عند عدم الحدوث لا الامكان وصفاته تعالى ليست بمحاذثة
فلا يكون لها فاعل وتشر بهذا عبارته ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها ان ذاته
تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفترقة الى غيرها والعبارة غير فارقة بين الذات
والصفات في نسبة وجوبها الى الذات بحرف اللام قاتل واعلم ان ابا علي قدر

في كتابها الإشارات ان الواجب الاول بعقل كل شيء وان الصور العقلية
لا يتحد بالعقل ولا بعضها ببعض وانكر بالغا على من نوه ذلك الاتحاد
وحكم بانها صور متباينة متقررة في ذات العقل فلزمه ان لا يكون الاول
الواجب واحدا من كل الوحوه بل يكون مشتملا على كثرة فالتزمه
نصا صريحا وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله
تعالى عن التكثر والكثرة الحاصلة بسبب عقله للاشياء كثرة في لوازم
ذاته ومعلولاتها وهي مرتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة
المعلولات واللوازم لا تنافي وحدها علتها الملزومة لها سواء كانت متقررة
في ذات العلة او مسانية لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لا مقومة لها
فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وسبب
ذلك كثرة اسمائه تعالى لكن لا تأثير لذلك في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي فيها
لوحدها هذا محصل كلامه * ولا يخفى عليك * ان هذا هدم منه لكثير
من اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم * مثل ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد * وان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد
وذاك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات
الاول متقررة فيها وحكم بانها معلولاتها فذا انما فاعلة للاشياء الكثيرة وقابلة
ايضا لها وهذا انصالا كبيرا من اسماء اصولهم التي ينون عليها كثير من
احكامهم * ومثل انه تعالى غير متصف ولا جازم الاتصاف بصفات غير اضافية
ولاسية فانه صرح باتصافه بالعالم الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره هنا

ولزم منه تجويزه لا تشافدا لما لي بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان
ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها. ومثل ان معلوله الاول مبين له وهو
عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لا يفهم من كلامه ان اول معلولاته
الصور العقلية القديمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبههم وانما التزم
هذا لانه رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به
قد ماؤم من نفي العلم مطلقا عنه تعالى وما اشنع وابعد من ان يدعى مخلوق لنفسه
الاحاطة علما بجلال الملك ودقائقه واسرار الملكوت وحقائقه بفكر مورا به
على ما هو شأن الفلاسفة ويسلب العلم شيء من الاشياء عن خالقه العليم
الحكيم الذي لا يهزب عنه مثقال ذرة في السموات والاي الارض ويعمله
ازل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثيرا من الاشياء بل بمنزلة جاد
لا شعور له بشيء تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا. ومثل ما قال به
افلاطون من قيام الصور العقلية واستحالة هذا الضاينة وقد اعتنى ابو علي
في الآثار وغيره بالدفع عليهم وقال في كتابه المسمى بكتاب المبدأ
والمعاد من ان النفس اذا اعتقلت شيئا اتحدت بالعقول فعوبت على انه وضع
ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لالين ما هو المخارعة كما ذكره في
اول هذا الكتاب وللنفلة عن هذا يتوهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف
ما اختاره في الاشارات وغيره وانما ارتكب هو لا هذه الامور المستحيلة
لثلاثتهم الزم ابا علي من الحق الذي انطقه الله تعالى به مختارا قواعده
مذهبههم والعجب من ابي علي مع ذلك انه الذي في او هام اقوام انه لا يمدل

هذه كلمة كيف يتأتى منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل وحجج
 بمسلماتهم قاطعة وبعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بما يتناقضها ويهدمها كل ذلك
 في كتاب واحد وهل هذا منه وما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم
 ومناقضة بعضهم بعضا ورد خلفهم على سلفهم كثيرا مثل ما سمعت الآن
 الادليل على نزلهم فيما يقولون وعدم وثوقهم بما يستدلون والافان كان
 ما ورد من السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهموا الخلف الراى ون علمهم
 فلذلك انكروا ما خالفوا فيكونوا اذكياء اوقعوا ما عرفت فواقطعتم
 وحقية نتائجها ولكن انكروا ما عتادوا فيكونوا اسفهاء لاحكامهم وعلى كل تقدير
 لا يبقى وثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلاتمهم بالجهل او الذل من كلام
 احد منهم لا يوثق به واما السلف فلان الناقلين لكلامهم اليهم هو لاء المهمون
 الغير الموثوق بعقلهم وليت شعري ما بال اقوام يرون ويسمعون
 ما ذكرنا ثم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عين اليقين والحق المبين خصوصا
 ابا علي الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي اربناكه ولا
 يتفك عن مثل ما وقع له او اعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية
 بمجرد العقل والراى من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا
 الله تعالى في سلوك طريقة معرفته عن القواية

البحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له نور كسب من اجزاء عقلية اولاً
 لا خفاء في ان الموجودات الخارجية كل واحد منها يتميز عن كل واحد من مبادئ
 له وان بينها مشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة في العموم والخصوص

فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والوجوب ونحوهما وبعضها
 لاقل واقل وان مابه المشاركة غير مابه التميز وان وجوه المشاركة الغير
 الشاملة للكل فهي من قبيل مابه التميز من وجه ثم ان مابه يتميز الموجود
 عن جميع ماعداه ويسمى لعين لا يمكن ان يكون خارجا عن حقيقة الموجود
 والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما ناقص
 حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شيء آخر به يتميز فرد منها
 عما يشاركه فيها واما امر آخر داخلة في حقيقة الموجود وعارض لماهية
 الكلية وهذا على قسمين . احدهما . ان تكون تلك الماهية مقتضية
 مستلزمة لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة
 في هذا الفرد والا لزم تخلف المعلول عن علته واللازم عن ملزومه
 اذ لا يتصور ان يتحقق مابه يتميز هذا الفرد عن كل ماعداه في فرد آخر ذلك
 كما في العقول على رأيهم فان كلا منها نوعه منصرف في فرد . وثانيها .
 ان لا تكون تلك الماهية مستلزمة لتعين فرد مخصوص فما يجوز تعدد
 افرادها ومابه المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افرادها اذ ليس
 ولا يمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض * وهو العرض
 العام ان كان محمولا ومبدأ . ان كان غير محمول وكذا في الاقسام
 الاربعة الآتية واما مابه المشاركة بين البعض فيحوز ان يكون ذاتيا لافرادها
 اما تمام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان
 يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى ما يساويه خاصة كما تاتي بالنسبة الى

الحيوان هو العقل بل هو ما هو العقل عندهما من نفس عام كونه بالنسبة الى الانساق
 والظواهر وتتميز هذه الاقسام في المنطق فالجنس والفصل جزءان
 عقليان للماهية المركبة في العقل كالانسان مثلا فانه ليس في الخارج شيء
 موجود هو الحيوان الذي هو جنسه وآخر هو الناطق الذي هو فصله
 يكون مجموعهما الانسان والا لا تتسع حمل احدهما على الآخر اذ التميزان
 بالوجود الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان بينهما اى اتصال
 يمكن كيف ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا ولو كان الحمل
 واحدا منها وجود مستقل لما اتحد اذ انا وهو ظاهر بل في الوجود شيء
 واحد هو زيد مثلا فاذا تصور العقل يتفرع منه ماهية كلية من امر بهم
 صميم الانساق والقرى وغيرهما غير مطابق بنفسه لشيء منها هو جنسها الذي
 هو الحيوان ومنه اخر هو فصل الاول ويسمى اى فصله مطابقا للحقيقة
 زيد وهو فصلا الذي هو الناطق فيحصل عن اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهي
 الانسان فهما جزءان عقليان للانسان لا خارجيان وكذا التعيين ايضا جزء
 عقلي للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا
 او بسيطا وآخر هو التعيين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله
 العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما قد والى امر مخصوص
 به يتميز عما عداه لان هناك موجودات متعددة متميزة في الخارج والدليل على
 هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متميزة الوجود في الخارج لا تمتنع حمل بعضها على بعض
 وان النوع والجنس والفصل لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج لكان كل

منها في ان كل واحد الى الحكمة متعددة ومتصف باصفات متناقية وشتر كما بين
كثيرين ومن اجل البدييات ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في ذاته
موجود اذ الوجود مع قطع النظر عما يجد له كذا متعلبا غير قابل للاشتراك
فيه ومنهم من ذهب الى ان التعين موجود في الخارج واستدل
عليه بانه جزء لهذا التعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه مما قرأناه وهو انه ان اراد بقوله
انه جزء لهذا التعين انه جزء له في الخارج فهو ممتنع وان اراد انه جزء
في العقل فهو مسلم ولا يحتاج الى طلب اذ انتمروا هذا فتقول قالوا ان
الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اي ليس بحيث ان يمكن تصور
بكنهه حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن
شاركانه في تلك الماهية وورد القلاسة دليلين احدهما ان
التركيب عنه مطلقا اي سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا وثانيهما
ان التركيب العقلي خاصة الاول ما قالوا التركيب واجب الوجود من
اجزاء لكان مسبوقا لها ففقر اليها تاخر كل من كل جزء
من اجزائه وانفقاره اليها وكل مسبوق بشئ مفترقا اليه يمكن ولا شئ
من الممكن بواجب الوجود فلو تركب واجب الوجود من اجزاء
لم يكن واجبا لوجوده باللازم باطل فكذا المألوم وهو المطلوب
والاعتراض عليه ان المعلوم المسلم انه واجب الوجود لا يجوز ان
يكون مفترقا الى فاعل يفيد الوجود واما انه لا يجوز افتقاره الى الجزء

فهو غير بدعي فلا بد له من برهانين يبين به استحالة ان تكون له اجزاء
 واجبة غير مفترقة الى فاعل واذا لم تكن الاجزاء مفترقة الى الفاعل لم يكن
 المركب مفترقا الى الفاعل ضرورة فلا يكون التركيب على الاطلاق
 مستلزما للمكان ومنا في الوجوب فان قيل ان كان شيء من اجزائه
 ممكنا يكون لا محالة مفترقا الى فاعل فيكون المركب مفترقا الى ذلك
 الفاعل لان المفترق الى المفترق الى الشيء مفترق الى ذلك الشيء وان
 لم يكن شيء من اجزائه ممكنا لم تعدد الواجب له انه قد مر استحالة قلنا
 قد مر ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد
 الواجب فلا يتم ما كان مبتنى عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل
 يعول عليه الاستحالة وهي لا تقتضي الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفترق
 الى علة سواء كانت له اجزاء او لا وانتهاء للتركيبات الى اجزاء بسيطة
 لا اجزاء لها والا لزم التسلسل في الاجزاء وهو ايضا محال ولم يذكر
 دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركيبه ولو قلوا نحن نصلح على
 ان الواجب مالا يفترق في وجوده الى غيره احصا فلا يكون المركب
 واجب الوجود لانفكاؤه على جزئه الذي هو غيره فلا مشاحة معهم
 لكنه لا يلزم منه ان لا يكون المبدأ الاول اعني الموجود الاول للعالم اجزاء
 عقلية او خارجية كما هو المدعى ولو سلم امتناع تركيبه من الاجزاء
 الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه انما هو بالنسبة
 الى وجوده الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود

وهو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون الممكن ممكنا والحال فيه وانما
 - فان قيل لا تكون الاجزاء العقلية الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية
 فتثبت الاجزاء العقلية مستلزما لثبوت الاجزاء الخارجية وقد سلمت امتناعه
 قلنا هذا الحصر ممنوع فانما يجوز ان تكون للباطن الخارجية ماهيات
 مركبة في العقل والبداهة لا تأتي عن ذلك ولا يبرهان عليه الثاني
 احي الدليل الدال على نفي التركيب العقلي عن الواجب تعالى انه لا يشترك شيئا من
 الاشياء ماهية وذلك لان حقيقة كل شيء سواء تقتضي الامكان وحقيقته
 تعالى تقتضي الوجود والامكان والوجود متغايران وتأتي اللزوم دليل
 على تنافي المتزومات فاذن واجب الوجود لا يشترك شيئا من الاشياء في
 امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن المشاركات الجنسية
 وهو الفصل او النوعية وهو الذي سميناه التعيين اذا لا يحتاج الى احد
 هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين وهذا مبني على ان الفصل
 لا يكون الا لتمييز الماهية عن مشاركتها الجنسية وان تحقق الفصل للشيء مستلزما
 لتحقيق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين
 ويكون كل منهما فصلا لما يميزها عما يشاركها في الوجود فلا يلزم من عدم
 مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى
 يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركيب الماهية
 من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا وقد تقرر وجه عدم
 المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سيأتي بيانه

ولست بحقيقة حتى يمتنعوا في الشيء لا يوجد آخر كل منها يمكن الوجود ولو كانت
حقيقة في نفسها الوجود لكاف واجب الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه
واجب . ويرد على هذا انه مبني على ان حقيقة الواجب هي الوجود
قطب وسبق الكلام عليه وعلى الوجهين معانها على تقدير تمامها لا يوجب ان
الان تكون حقيقته تعالى مباحة لحقيقة كل ماسواه . فاما ان ليس لحقيقته
جزء مشترك بينها وبين غير هاتين فلا يلزم من هذين التقريرين الا ان يرجع
الى الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود جزءا اصلا لا مشتركا
ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايما مع انه قد عرف عدم تمام الدليل
على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب
الخارجي فان قيل . ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لاعقلا
ولا خارجا بحقيقة الواجب هي الوجود لا غير ثبت انه لا جزء له مشترك
فهذا لا يراد عن التقرير الثاني سقاط قلنا . هات هاتر عنه برهانا حتى
تسمع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب
عنه تعالى لان تمام ذلك التقرير اذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات
المذكورة فيه لغوا . وقد عورض دليل المقدمة الثالثة ان الواجب لا يشارك
شيئا من الاشياء في الحقيقة بان الواجب يشارك سائر الحقائق في الوجود فكيف
لا يشارك شيئا منها في الحقيقة . واجيب بان الوجود ليس ذاتا لشيء من
الممكنات اى ليس ماهية . نهوا لا جزؤا هابل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة
الواجب لها في الوجود مشاركتها لها لاشي منها في الحقيقة سواء كان حقيقة

الواجب هي نفس الوجود او معروضة له • وقد يقال • في المعارضة ان
 حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشارك
 للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة • وذكر
 صاحب المحاكمات لهذا جوابين • احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس
 ماهية له ولا جزؤه هابل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات
 ولا مشاركة بين القائم بالذات وال قائم بالغير في الحقيقة والماهية • وثانيهما •
 ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية
 ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة • وفيه نظر • لان
 جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ايس المعارضة لدليل المعارض اذ لا يفيد
 الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه
 ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا يوسع له حيث قد فلا فائدة في
 الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات
 الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارض افتساقا
 وليس مغلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارض الا بابطال
 احدي مقدماتها ولا اقل من المع فهو لا يتم لا بما ذكر في الجواب الثاني من
 كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجها آخر في الجواب
 مقابل للوجه الثاني بل انظر ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في
 الوجه الثاني من ان الوجود ايس ذاتيا لوجودات الخاصة مجرد ادعاء
 لم يذكر له بيان فلا يبطل به مادعاء المعارض من ان مشاركة الوجودات

الجنس في المشاركة في الحقيقة وهو ان كان متضمنا لمنع ما دعه
من المنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لاشبهة
بابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب قالوا ان يورد دليل على
ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليطلب به طادعاء المعارض من
ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة ومن ادائه ما ذكر في الوجه
الاول فباجتماعها يحصل جواب تام دافع للمعارضة وقد عورض اصل
الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته
بوجه الزاوي وهوانكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحته وتفسر وانه
الموجود لافي موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر
جنس له فلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود له جنس من فصل
يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية اجيب بان
ليس معنى الموجود لافي موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل
بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وهذا لا يصدق على
الواجب لانه يقتضي ان يكون للشيء ماهية ووجودا واهو لا ماهية
لواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود
بالفعل امر ان احدهما انه لو كان كذلك لزم امتناع تخلف التصديق بكون
الشيء موجودا عن التصديق بكونه جوهر او اللازم باطل فان قصد
كثيرا بان زيد امثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن
ان نعرف انه موجود مقيد وفيه نظر لان قولنا زيد جوهر من الاحكام

الاجابيه وكل حكم اجابي كما تقرر صدقه موقوف على وجود الموضوع
بالفعل لان المدوم كل شيء عنه مطلوب حتى هو عن نفسه الجوهرية
ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكون وجوده الذي كافيا
في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشيء في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة
خارجية او لا فتصدق بكون الشيء جوهرًا بالفعل موقوف على
التصدق بكونه موجودًا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم
بوجوده لكن المراد منه حيث انه جوهر بالقوة الى ماهية اذا وجدت
كانت جوهرًا • وثانيها - ان المقروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت
ذاتي الشيء لا تكون له غلة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون
الاعلة فلا يصح ان تكون ذاتية لما سيلمع قيد سلبى ثبت ان ليس المراد
من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا • قال الامام
الرازي • فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم
هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال • قلنا •
ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لافي موضوع لاحق
من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لافيه ولا حق غيره
وقد افنا لللائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا • هذا كلامه • وفيه نظر •
لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه
جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق
ولا يلزم من عدم كون المعروف جنسا عدم كون المعروف جنسا الا اذا كان

فإنه لو كان الجوهر كذا لكان هو رسم الجوهر كذا كذا ولا شبهة أن
هذا هو نفس الجوهر أن بانه موجود عنصري له قوة الحركة الإرادية لا يخرج
بهذا عن كونه جنس الانسان مع أن هذا المرف خارج عنه ولم يقصد
المعارض من نقل هذا التعريف إلا أن يعلم منه أن الجوهر صادق على الله تعالى
لكون معرفه صادقا عليه وكل ما صدق عليه المرف حذا كان أو رسما
وجب أن يصدق عليه المرف ولما ثبت أن الجوهر صادق عليه تعالى
لزم أن يكون جنسا له لا يقال فهم على أن الجوهر جنس ما صدق عليه
فليس بجواب هذا الامنع صدق المرف عليه تعالى أو منع ذلك الاتفاق
ولا يفيد أن المرف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن أن يقال هذا التعريف ليس
بصادق عليه تعالى على قولهم لأن قولنا ماهية إذا وجدت كانت كذا
مشعرا بإمكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار
مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الامنع ذلك
الاتفاق ويترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد
أذ هو لا يكون الأمر كما من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى بالكنهه إذا ما
لا يكون بد يلفظ طريق معرفته بالكنهه ليس إلا الحد ومعلوم أن العلم بكنهه ذات
الله تعالى ليس بد يهياه وقد يقال أن غير الحد ليس طريقا لمعرفة الظري
بالكنهه بمعنى أنه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في أن يتقل ذهن بطريق
الاتفاق من خواص الشيء إلى كنهه وماد ل دليل على هذا الامتناع ولا
على امتناع أن يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين المتحلين بصفاء

القلوب المتجاوبين عن كدورات الذنوب وعلم هذا عند الله تعالى •

• البحث الثامن انه تعالى هل للماهية غير الوجود أم لا •

اثبت المليون سوى ابي الحسن الاشعري واجماعه ومنه الفلاسفة وذوهم الى ان ذاته تعالى ليست الوجود بمجرد اقلنا بنفسه منزها عن الاعتراض بالماهية كوجود الممكنات • واحتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية ووجود غير الممكنات قائما بها قطعاً والام يكن الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له وهو ممتنع لما بينا من امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجهين آخرين مختصين بهذا المقام • احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكناً لا يحتاجه الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال فلا يكون الواجب واجبا • وثانيهما • وهو العمدة في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وان تكون موجودة بوجودين وهما ضروريا الاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى والانتقل الكلام الى • حتى يتسلسل وجه الزوم ان لوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا فلا بد له من علة وعلة لا تجوز ان تكون غير تلك الماهية لما ذكرنا في بحث الصفات وكل صفة علة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة ولانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود الصانع اذ ليس لنا دليل عليه الا ان وجود هذه الممكنات محتاج الى علة فلو جاز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلف المعلول عن

علية الماهية فلا يمكن ان يكون موجودا مع عدم كونه موجودا فتكون
موجودة بوجودين كما ذكرنا في الاخر اخصي على ما يتوابع امتناع
الصفات قدس هناك فلا حاجة الى اعادتها على الوجه الاول من
الوجهين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا
وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضية مستقلة للوجود فاما اذا كانت مستقلة
بالافتضاء له فلا يمكن رد الوجود نظرا اليه نفسه ولا نسيبه ممكنه ولما
على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه
زائدا على الماهية الى غلة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه الوجود او يحيل
الماهية متصفة به فهو ممنوع اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف
الماهية به قد يم. وقد ينمان قيل ان التأثير في التقديم غير ممكن وان اردتم
بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزقة لما هو مسلم وهو الحق ولكن لانسلم
ان مسلزم الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود. وهذا
كما يجوز ان بل يمكن ان يفرغ ان تقتضي ماهية معينة فتكون منحصرة في
فرد ولا شك ان تلك للماهية ليست متقدمة على تعيينها بالوجود بل بالذات
فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود ومما ذكرتم
من الضرورة انما هو في معطى الوجود والمؤثر فيه لا في مقتضيه ومستلزمه
ولا يلزم النقد باب اثبات الصانع لانه العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود
كما قرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم ما ذكرنا وجوه
من الاستحالة. الاول. ان مطلق الوجود بديهي النصور ولكنه كما اعترفوا

به وزادوا ما ورد في التوفيقية وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل
من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهية أنه لا يصدق على شيء قائم
بنفسه بأن يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضي البتة ان
يكون قائما بشئ ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى الشئ والضحك
واللون والسواد امثال ذلك يعلم بديهية انه لا يحمل ان يصدق على شئ قائم بنفسه
ولاشك في ذلك وان كان هذا امكابرة لا يتصور وراهها وهم يقولون ان ذات
الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل فيوم قيم لغيره الثاني انه يلزم ان لا يكون
الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما ينصف بالوجود وعلى
ما ذكرناه وهو نفس الوجود لا المتصف بالوجود وهم يحبون عن هذا
بان كونه عين الوجود لا ينافي كونه موجودا فان كل شئ سوى الوجود
محتاج في كونه موجودا الى غيره الذي هو الوجود والوجود في كونه
موجودا لا يحتاج الى شئ آخر فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود
والوجود موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضي بغيره
الذي هو الضوء والضوء مضي بنفسه لا بغيره وليس بشئ آخر ومن البديهي
انه يمتنع ان تصاف الشئ بنفسه حقيقة وما يقال من ان الوجود واجب
والبقاء باق والقدم قدم وامثال ذلك قائما هو اعتبار محض يمرى
في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الوجود فان
الوجود وجود في الخارج وفيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه
لا مضي وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في

موجود اخرجيا . قلنا . لا يلزم فان اتصاف شيء بأخر في الخارج يتوقف
على وجود ذلك الشيء في الخارج لاعلى وجود الآخر فيه فان الشخص
متصف بالعمى في الخارج مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما
لم يكن الشخص موجودا في الخارج ، وتحقيق هذا ان الموجود الخارجى ما يكون
الخارج ظرفا لثبوته ووجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد
متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو ما ان يكون الخارج ظرفا للوجود او للاتصاف
به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا
لنفسه لا لوجوده ويكون زيد موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا
لوجوده وان كان الثانى لم يكن الاتصاف موجودا خارجيا ولم يعلم حال الوجود
انه موجود خارجى اولا اذا تصاف الشيء في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود
فيه كالسواد وان يكون بامر معدوم فيه كالعمى ولكن يلزم ان يكون زيد
موجودا في الخارج وان لم يقع الخارج ظرفا للوجوده اذا تصاف الشيء
في الخارج بآخر وثبوته له سواء كان الاخر امرا او جودا او عدميا بدون
وجود ذلك الشيء ممتنع بديهة فعلم ان عدم كون الوجود موجودا
لا يستلزم عدم صحة قولنا الشيء متصف بالوجود في الخارج نعم هو مستلزم
لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج وايضا عدم كون الاتصاف
موجودا في الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص بكذا ثابت
في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج . الثالث . انه
يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات

ما يقتضي ذاته وجوده فلا يمكن أن يكون عين الذات لا يتصور اقتضاءها
له ولا يلزم أن تكون متقدمة على نفسها واجب عنه • بان الوجود الذي
هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع
الوجودات الخاصة للوجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد
مقتضى لعارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم أن ذاته يقتضي
وجوده وليس فيه اقتضاء الشيء لنفسه ولا منافاة لمذهبهم ولا يلزم من هذا
أن يكون كل ممكن واجبا لذاته بان يقال إن وجوده الخاص يقتضي
عارضه الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص للواجب وذلك لأن
ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص
مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا أن يكون كل ممكن واجبا بان يقال
أنه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فهو شيء يقتضي لذاته وجوده •
كالوجود الخاص الواجب بعينه وذلك لأن الوجود الخاص للممكن غير
مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج إلى علته فيكون عارضه أيضا محتاجا
إليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقتضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف
الوجود الخاص الواجب فإنه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار
إلى شيء أصلا وفيه نظر • أما أولا فلا نه لا شبهة لنا في أن المراد بواجب
الوجود و ممكن الوجود وممتنع الوجود ما يكون الوجود محمولا عليه حمل
الاشتقاق إيجابا أو سلبا لا حمل المواطة ولا اعم منه فإن معنى الممتنع ما لا يمكن
كونه موجودا لا مالا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى

الممكن ما يتساوى كونه معدوما لا يتساوى عروض مطلق
الوجود فهو مجرد الخاص ولا عروضه له ولا المعنى الاعم المحتمل لهذا فمعنى قولهم
الواحد يقتضي ذاته وجوده انه لا يقتضي ذاته كونه موجودا ولو كيف لا ولا يضاف
ايضا مطلق الوجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشى زيدا باعتبار
ان هذا المطلق حاصل له اما اذا او عرضنا انهم قد يضاف العام الى الخاص الى ان
كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذي هو السواد فيكون المراد
بالعام هناك الخاص وتكون الاصلقة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى
الاصلقة فيكون بمعنى وجود الشيء الوجود الذي به يكون موجودا لا الوجود الذي
يصدر عن علية بالمعاينة واما ثانيا فلا عروض مطلق الوجود لوجوده
الخاص لا يتخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتقاص اصلين
كبيرين معتبرين عندهم وهما سبق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء
واحد وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشيء ممكن
لاحتياجه الى معروضه سواء كان المعروض واجبا وممكنا او سواء كان العارض
لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهب الى ان وجود الواجب عنه فيحتاج الى علة
ولا يجوز ان تكون علة غير معروضه لا متحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه
من الوجود فيكون فاعلا لعارضه ولا شك ان معروض الشيء قابل له فهذا المعروض
فاعل وقابل معارضه . واذ كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا
صدر عنه العقل الاول فصدر عن الواحد اثان وبطل ايضا ما قالوا
ان العلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض

الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاه مطلق الوجود لذاته بالاستقلال
 لا يحتاجه حينئذ الى العقل والى الحصول فيه • وما ذكره بعض الافاضل من
 وجه الفرق بين وجود الوجوب ووجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود
 الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعنى في العقل
 والممكن ليس كذلك فافترا لا يعنى هذا عن الحق شيئا لانه يجب ان
 يكون الواجب مقتضيا لانه وجود • من غير افتقار الى شئ اصلا وان الكلام
 فيه لم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب
 فاي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر • فان قيل • نختار ان العروض في الخارج
 لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا ثبوته فلا يكون العروض موجودا خارجيا
 ولا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر في هذا البحث
 فلا يحتاج شئ منها الى فاعل ولا يكون العارض اثراله لان احتياج الشئ الى
 الفاعل انما يكون في وجوده • فلا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجودا فلا ينتقض
 على هذا التقدير شئ من الاصلين كما ذكر • قلنا • كما ان الممكن في اتصافه
 بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء
 كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم
 لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعمى بدون هذا ابد يهي من غير فرق
 بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجودة بل نقول اثر الفاعل ابد
 لا يكون الا اتصاف شئ بشئ فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
 صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في نفس الامر لا بمعنى انه يجعل الاتصاف

موجود افيها كتحققه. فليس اثر الفاعل باي الا ذلك الاتصاف الذي ليس
 له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجوده بان تكون الصفة موجودة
 وقد لا تكون كما في المتنازع فيه نعم لو كان اتصاف الشيء بالشيء بمجرد اعتبار
 العقل لافي نفس الامر كاتصاف المقدار بالتجزى لا يحتاج الى فاعل في
 نفس الامر سوى المعبر هذا. وقد اعترض الامام الرازي هنا عليهم بوجوه
 اذ احقق مذهبهم في هذه المسئلة لا يتوجه عليهم شيء منها اصلا ويعلم مذهبهم
 من اثناء تقريرنا للكلام في هذا البحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا
 فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات
 له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور ويعلمه كل عاقل من هواهل
 الاكساب ومن غيره وهو عارض لافراده كالكتاب بالنسبة الى افراده لا كالحیوان
 والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا ضرورة
 وينبهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء
 لا يجوز ان يكون ذاتيا لشيء منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة
 بنا هنا الى نقله ويان صحته وفساده. واما افرادها ففي الممكنات عارضة
 لما هيتهاف في كل ممكن ثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصه
 منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لما هيته بل هو قائم
 بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيان فقط فرد من الوجود وحصه منه عارضة
 لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشي مختلفة بها
 خفيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مبائة لها هذا حاصل

منه من حيث هو لا يشك في حقيقته بل يشك في كونه
عن غيره من جهة الاحتياج الواجب الى غيره من حلال كل منها غنى عن اليان
التي لا بد منه فهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو
وجود اما ان يقتضي لذاته عروضة لما عينه او لا عروضة لما لا يقتضي لا هذا ولا
ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه في الواجب لانه ليس عليه حاضرا
فيه لما عينه على ركنه وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لما
غيره بالافتقار وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضة لما في الواجب لعله
مغايرة فيلزم احتياج الواجب في تجرد الى غيره لا يقال الاحتياج الى العلة
هو العروض لا عدمه اذ يكفي فيه عدم تلك العلة لا نقول فيحتاج الى
ذلك لعدم وهو ايضا علة مغايرة ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث
ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروض لا يقتضي الوجود المخصوص للواجب
الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم اقتضاه
العارض العام للعقائق المختلفة لشيء عدم اقتضاء بعض تلك العقائق له كإمكان
الماضي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدمها مع ان الانسان يقتضيهما القوس
يقتضي عدنها بل الامر في الثاني العام ايضا كذلك كالحيو بالنسبة الى
تلك القابلية من غير فرق ومنها انهم اتفقوا على ان العقول البشرية
لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على ان وجود مدركهم
بل ادعوا فيه الضرورة كما مر وغير المدرك غير المدرك فينتج ان يكون
وجوده عين ذاته ووجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء

ولا يشك في بطلان وجوده وغيب ذاته اتماعه الوجود الخاص ولم يقل احد
منهم يمكن نادر تلك حقيقة فضلا عن وقوعه عن بداهته ومنها انه لو
كان كذلك لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعله
وان يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة ووجه الزوم
ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمهم ان الواجب ليس
الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا يدخل له في علة الممكنات
واقضاء تلك الصفات لان عدمه لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها فلم يبق
للعلة الا الوجود وحده والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات استفيكون
وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك
الوجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات
بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري
ولا شك في استحالة ووجه اندقاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء
لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها
فالمتصف بعلة الممكنات وتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجبي الذي
هو حقيقة مخالفة للحقائق وجودات الممكنات فلا يلزم ثبوت لوازمها
واحكامها لشي من تلك الوجودات مع ان قوله عدمه لا يدخل له في علة
الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام عللها ومنها ان من قواعدهم
التي بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها
ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها فتقول الوجود من حيث

هو وجوده في قاعته سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز
 ان تختلف مقتضياتها اذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفترق الى
 المادة فكيف يعقل انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهر قائما بنفسه
 بحيث يكون اقوى الموجودات واشد هاقيا ما بالنفس. ووجه اندفاعه ان
 كونه طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة فضلا عن دليل بل عندهم
 ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فلا جنسية وهو كونه مقولا
 على افراد. بالشكيك. فان قيل. كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل
 كلي ولو كان عرضا ما فهو بالقياس الى حقيقة حصصه الموجودة في الافراد
 نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه وبذلك يتم مقصوده
 لان الوجود اذا كان مشتركاً بين الواجب والممكن كان في وجود كل
 منها حصصه منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحصريين فيجوز على كل منها
 ما يجوز على الآخر ويلزم المذود قلنا لا يلزم من عدم جواز اختلاف
 مقتضى الحصريين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحصريين
 عارضتان للفردين ولا يلزم توافق المعروض والعارض في اقتضاء شئ
 وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا الوجود الواجب الذي هو
 فرد من مطلق الوجود يقتضي اتصافه بعلمية الممكنات وبسائر الصفات وان
 لم تقتض حصصه الوجود العارضة له ذلك نعم ان مبني جميع هذه الاعتراضات
 توهمه ان كون مفهوم مشتركين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية
 في الحقيقة وهو له عما قالوا ان الوجود مقول بالشكيك وان المتقول

بالتشكيك لا يجوز ان تكون افراد متساوية في الحقيقة بل على تقدير
 كونه متواطئاً ايضاً لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جداً واعلم ان لبعض
 المشائخ المحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض
 الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع واحلها
 من اللطف والغموض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا بالبصائر
 والالباب الذين خصوا بحكمة بالغ وفصل الخطاب ولا يعلمها الا الراسخون
 في العلم لكن اذ انظر فيها انظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بمجملتها لا يظهر
 منها شيء محصل ولا يثبت بها مطلوب متحقق فلنوردها كما ذكرها ذلك الفاضل
 لتكتم عليها قال كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلاً فانه ما لم ينضم
 اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجوداً فيها قطعاً
 وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجوداً
 فكل مفهوم ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجوداً الى غيره
 فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا يتأتى من امكانه بواجب فلا يتأتى من
 المفهومات المغيرة للوجود بواجب وقد ثبت بلبرهان ان الواجب موجود
 وهو لا يكون لا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما
 وجب ان يكون الواجب جزئياً حقيقياً ثم بذاته ويكون تعينه بذاته
 لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضاً كذلك اذ هو عينه
 فلا يكون الوجود مفهوم كلياً يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي
 حقيقي ليس فيه امكان تعدد واتقسام وقائم بذاته منزّه عن كونه عارضاً

تغيره فيكون الوجود المطلق ابي الجزئي المرى عن التقييد بغيره
والا فلهذا لا يمتنع على هذا لا يتصور عرض الوجود للماهيات الممكنة فليس
معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته
وتلك النسبة على وجوه مختلفة لان الاشياء يتعدى الاطلاع على ماهياتها
فالوجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا. هذا المختص كلام ذلك المحقق
ثم اورد القاضى عليه ان الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع
الشركة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد. واجاب عن الاول بان الكلام
في حقيقة الوجود لا يفهمه احد رايه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان
يكون مفهومه كلياً وعارضا اعتباريا لذلك الحقيقة المتمتعة عن الاشتراك
في حد ذاته كفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته. وعن الثانى بان
المتنع هو البرهان وما يؤدى اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بمعونة الاوهام
• ونحن نقول • يجب اولا ان يحصل معانى الالفاظ التى يقع الحكم عاينها
او على الوجه الذى هو مناط الحكم حتى تبين حقيقة الاحكام وبطلانها
فرا ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغاير للوجود ما لم ينضم
اليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان ان الوجود موجود ان كان
ما فهمه العقول يعنى المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح ايضا
في الوجود وان كان مراده ما صرح به من بعد انه الشئ الذى له نسبة الى
الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود اذ نسبة الشئ الى نفسه لا تعقل
الا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان انه موجود وان كان المراد

معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليست حتى ينظر في صحته وفساده * ثم قوله
فلا يكون الوجود مفهوما كلياً ان اراد به ان الوجود الذى هو عين الواجب
وانه لا يتصور عروض هذا الوجود لممكنات فلا نزاع لاحد في ذلك
لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة
مخصوصة الى حضرة الوجود لانه لا يجوز ان يكون معنى آخر اعم من هذا
الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر يكون هو ماهية
الوجود كما ذهب اليه الفلاس فواعترف به ذلك الفاضل المروج لهذه المقالة
وليس في المقدمات السابقة ما ينفي هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة
موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود في نفس الامر * والحاصل انه ان كان
لبدييات العقل من التصورات والتصديقات وما يلزم منها من النظريات
القطعية اعتبار في تحقق الاشياء فهو يديته فهم ان للوجود معنى كلياً مشتركاً
بين الموجودات وهو الكون والتحقق ويحكم قطعاً بان الممكنات متصفة به
في نفس الامر بحيث لا نسبته اليه اصلاً وان لهذا السواد وهذه الحرارة
وامثالها والمحالها تحققاً حقيقة فالوجود مفهوم كلي ومعنى كون هذه الاشياء
موجودة انها متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد ان لها نسبة الى الوجود
يعنى غير الاتصاف الحقيقي به فكل حكم ينافي شيئاً ما ذكر فليس بجوئ وان
لم يكن لبديياته ولوازمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من اصله لانه
بنى الامر على الاستدلال بالبرهان العقلي نعم لبعضهم مقالة اخرى
في الوجود يعترف صاحبها بانها خارجة عن طور العقل وانه لا يمكن

للوصول اليها يحتاج العقل ودلائله ويحكم بان العقل معزول
 عن ادراكها بالحس عن ادراك العقولات وهي ان ليس في الواقع لاذات
 واحدة لا تتركب فيها اصلا لا تمتد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على
 هياكل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي
 عينها وحقيقتها وانما تازت وتعددت بتقديرات وتعيينات اعتبارية كالبحر
 وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الاحقيقة البحر . ويدعى انه
 لا يظهر هذا الا بالمكاشفة والملاحظة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية
 عن ادراك كثير من الالميات لكن بمعنى انه لا يفهمها ولا يحكم فيها شيء واما ان
 ادراك نقاضها والحكم بها احكاما بدئية او مترتبة عليها لازمة منها فاعلا
 وقد اورد توضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه
 لا ينبغي ان الاشياء المنيرة لها في كونها منيرة ثلاث مراتب . الاولى . ان
 يكون نور الشيء مستفادا من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس
 فانه ينير بشعاعها وفي هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس
 التي يستفاد الشعاع منها ولا شك في ان هذه الاشياء متغايرة وان زوال
 الشعاع عن وجه الارض جازيل واقع . الثانية . ان يكون نوره مقتضى
 ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيان الشمس والنور وهما متغايران لكن
 اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها . الثالثة . ان
 يكون منيرا بذاته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا ينبغي على عاقل ان نور
 الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل

نفسه وفي هذه المرتبة شيء واحد وهو بنفسه ظاهر على اعين الناس
 وسائر الاسباء . انما يظهر عليها بواسطة على حسب قابليتها ولا مرتبة
 في الميرية اعلى من هذه المرتبة . اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي
 وللأشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب . اولها . ان يكون وجودها
 مستفاد من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهن ثلاث اشياء
 ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه وزوال هذه الوجود
 عن الوجود به جازيل واقع . وثانيها . ان يكون وجود الموجود بحيث يتمتع
 زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر الملمين . وفي هذه
 المرتبة شيان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها . وثالثتها . ان
 يكون الوجود عين الموجود اى يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغاير له
 وهو حقيقته اذ لا اشتباه في ان الوجود بعد الاشياء عن العدم كما ان النور بعد
 الاشياء عن الظلمة وكما ان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه
 وفي هذه المرتبة شيء واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود
 به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الموجودية اعلى من هذه المرتبة لان
 في المرتبة الثالثة وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه
 مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف
 المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشيء عن نفسه محال ولا شبهة في ان
 واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية فيكون
 عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموحدة الصوفية هذا ما قيل

فان نحن نقول • قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو خير بنفسه مجموع
فان النور نور لا منير لا متنازع اتصاف الشيء بنفسه بدية بل من حقيقته من
صرح بان صور ذلك الاتصاف لا يمكن لان الاتصاف نسبة لا تغل الا بين
متغاثرين واذ لا تغاثر بين الشيء ونفسه امتنع ان تذكر هناك نسبة قطعا
• فقول القائل الوجود موجود او معدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد
عبارات ليس لها معان محصلة ومفومات ثابتة عند العقل وما يقال التردد
بين التقيضين حصر عقلي بدعي بل من اجل البدييات فمرادهم ان كل
مفهوم مغاير لمفهوم تقيضين مخصوصين اذ اردد بينهما كان ذلك حصرا
بدعيا صادقا ضروريا وانما يحصر وايضا التقييد لانه المتبادر من قولهم ترديد
الشيء بين التقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به او لا ترى ان ترديد
لحد التقيضين بين نفسه وتقيضه مما لا ينصور فذاك اذا قلت الجسم اما ايض
واما ليس بايض مثلا كان ترديد مقبولا صحيحا بدية واما اذا قلت الجسم
اما جسم واما ليس جسما وارتد بالجسم مفهومه لا ما صدق عليه لم يكن
ذلك ترديد انجسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكره فان صح
ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل ولا مفهوم ثابت
عند العقل وان كنا نقول الحق ان التغاير الاعتباري كاف في امكان تصور
النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ايض واما ليس ايض وقولنا الجسم
اما جسم واما ليس جسما بان الاول مفيد دون الثاني لابان الاول صحيح
دون الثاني بحكم البديهة لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم

الوجود ابعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدها
وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل
الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثالهما بعد بالنسبة الى العدم فان
شيئاً منها لا ينصور ان يصير وصفه فان احد الايتوم ان الوجود متحرك او ساكن
دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر
فهو لا يجدكم نفعوا الله الموفق * ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج
في كونه موجود الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج
الى غيره الذي هو موجوده لا الى غيره الذي هو وجوده * واجاب القاضل
عنه بانه يتدفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد
ذلك من غيره وصار معلولاً له وقوفاً في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن
سواء يسمى ذلك الغير وجوده او وجوده * وفيه نظر حتى * لان الاعتراض ما كان
الامنع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده
او وجوده ممكن فعلى الجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك
اسلاً وما ذكره او لا من الشرطية فهو مسلم عند المعتز لا نزاع له فيه
فلم يرد على اعادة محل النزاع بادنى تغيير في العبارة وليس الا انا نصطلم
على تسمية المحتاج الى الغير مطلقاً محكناً سواء كان الغير وجوده او وجوده
فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل الممكن بهذا المعنى
لان الله ليل كما ذكر سابقاً لا يدل الاعلى ثبوت وجوده غير مفتقر في كونه
موجوداً الى وجوده لا يدل على امتناع انتهاء سلسلة الموجودات الى وجود لم يكن

وجوه متضمنة ذاته . فان قال لا يجوز ان يكون الشيء علة لوجوده كما
 تقدم فلا احتياج الى الغير الذي هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذي
 هو وجوده . قلنا . قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا يتعلق به ذكره
 هافتكون مقدّماته المذكورة ضائعة فوضح ان اندفاع الاعتراض انما هو
 بنظر دقيق . واما النظر الدقيق فيبين به انه واراد هذا البحث
 وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان المشروط فيه اقتصار الكلام على
 ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة
 مع ما ذهبوا اليه اعني كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض
 لترويحها بتحويل العبارات كما هو دأب الفلاسفة مما كانت اجنية جدا من
 مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لتلايفتري بظاهر المقال
 ❀ البحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم ❀

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يعبأ بهم من
 لما يزن والفلاسفة خلاف فيه ولكن الغرض من ايراد هذا البحث
 بيان ضعف ما استدلت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة
 والآية ايضا وذلك وجوه . الاول . بانه تعالى ليس بجسم لان كل
 جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا . اما الصغرى فلو جهين احدهما
 ان كل جسم منتسم الى آخر مقدّماته وهي ما ينقسم اليها بالانفصال والى
 اجزاء معنوية وهو الهولي والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن للمركب
 وثانيهما ان كل جسم يوجد من نوعه جسما آخر ان كان عنصرا او من جنسه

ان كان فلكيا اذا تجسم بنفس الجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا
وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك
ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيكون مركبا منها وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه
معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن
اغيره بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له
مشارك في الماهية والاي لم يخلف الشيء عن نفسه او عن مقتضيه التام لان
هذا التعين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المتشارك والمفروض وجود المتشارك
فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون
الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا الاشارات قد ضبط كل منها
من وجه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال
اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم
ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الاماديا ويرد عليه ان هذه
المقدمات لا يبطل كون الواجب جمافلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا
لضاعت المقدمات اذ الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة عندهم
فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا يشارك المقدمات التي دون انما خراطاقتاد
واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون
الواجب معلولا ويرد عليه انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع اذ يجوز ان
يكون التعين حيث مقتضى الطبيعة النوعية وتكون مضمرة في الفرد الذي تعدداته

واجب الا ان يريد بالمعزل المحتاج الى العلة ما هو اعم من الفاعل والاجزاء
الذهنية اتمامها الممكن هو المحتاج الى العلة الموحدة والتركيب لا يستلزم ذلك اعني
لا يتم استدلالهم عليه ولو اصطالحوا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا
ممكنا فلا يدل دليل على ثبوت واجب مقابل للممكن بهذا المعنى فسقط
الوجه الاول من الدليل على الصعري والتقدير الثاني من الوجه الثاني
ايضا وحينئذ لم يتم الدليل على امتناع كونه جساما على الاطلاق غايته انه دل
على امتناع كونه جماله مشترك نوعي كالعصريات مع ان لزوم المشارك
النوعي لكل جسم عصري ايضا في حيز المنع لانه لا دليل له الا استقراء
ناقص لا يفيد العلم لكن على تقدير التنازل ونسليم هذا لا يدل الدليل على
امتناع كونه جمالا ليس له مشترك نوعي كالفلكيات • الثاني • ان الله تعالى
مبدأ اول للعالم والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اول له لان العالم جواهر
واعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اول لان الاعراض
محتاجة الى محالها فتكون متأخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل فيكون
فاعلا متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدأ اول فلزوم ان
يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لما لان الجسم انما يفعل بصورته
لانه لا يكون فاعلا بالفعل ما لم يكن موجودا بالفعل لما ذكر من انه لو كان
الفاعل المادة لزم كونها قابلية وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط بعد الان المحال
في زعمهم كون الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وهنا يلزم ذلك لان
المادة قابلة للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة بل شيئا

آخر وبالجملة الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركته من الوضع الاترى
 ان النار لا تسخن اي جسم في العالم بل ما يلاقي جرمها لو كانت قريبا منه
 والشمس لا تنقى الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا امثالها فاذا ن لا يكون فاعلة
 لمفارق لانه ليس له وضع مع شئ ولا لجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون
 فاعلا لجزئيه لان جزئيه لو كان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزء
 الجسم هما المهيولى والصورة ولا ينصور الوضع لشيء منها لان المراد بالوضع
 هو هيئة تعرض لشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه
 فالقيام والقعود وضمان وكذا الانتصاب والانتكاس ولا شك ان
 مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشئ من المهيولى والصورة ليس
 بجسم فلا يكون لشيء منها وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منها
 فلا يكون فاعلا للجسم واذ لم يكن فاعلا لمفارق ولا لمهيولى ولا لصورة
 لم يكن فعله للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذى
 هو المبدأ الاول ليس بجسم وهو المطلوب • والاعتراض عليه • اما اولاً •
 فان ما ذكره في بيان ان الصورة الجسمية لا تنقل الا بمشاركة الوضع من
 الامثلة استقراء ناقص لا يفيد علماً فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات •
 واستدل عليه الامام الرازى بان تأثير القوة الجسمانية لو كان فيما يقرب من
 محلها وفيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحافظة هذا الجسم تسخن
 البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى
 من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كانت تأثيرها سواء بالنسبة الى كل

الاختصاص بين الاجسام من غير ان يكون ذلك كالتساوي في القوة
التي هي على صورة • • • ولا ينبغي تصنيف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء
التأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما الدليل
على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى
الجسائية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمحلها • • • وايضا المقروض في
تقريره استواءه تأثيره بالنسبة الى الاجسام الخارجية عن محلهما القريبة منها
والبعيدة عنها فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من ان يلزم
استواء نسبتها الى الكل الشامل لمحلها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه
من حلولها في غيره • • • واستدل الشارح الاخر الاشارات عليه بان الصور
جنتان • • • صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما
ان قولهم ان تلك الاجسام فكذلك ما صدر عنها احد قواها يصدر بواسطة
تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع • • • وصور قواها باقية وانها لا مواد
الاجسام كالانفس المفارقة لذواتها لا فعلها لكن النفس انما جعلت خاصة
لجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الا
كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذلك الجسم فلم تكن تفصل ذلك الجسم
هذا خلف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع • • • وفيه ايضا نظر •
لان غاية ما ظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لمحلها او متعلقها
وضع ماذا فعلها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المفارقة منع الصورة لا بد لها
من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شيء ظاهري

غير ممكن ان لا يتغير على احد ان كل جسم له وضع بل انه لا يتغير
من وضع مخصوص من بين احواله مع نفسه لما مثل القرب والمقابلة ونحو ذلك
والا فليعدو غير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا
مما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تأثير النفس
الناطقة في احوالها جسيما من قبل فعل الصورة الجسمية بمشاركتها للوضع
ولا يتصور هذا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا
الاشكال الى اصل كلامهم وادعي صاحب المجازات ان هذا الحكم اعني صورة
الجسم انما يقتضي مشاركة الوضع يدعي وهذا ثبت عند لكل مدعي بقطع عن حجة
بعض مقدماته لكن ان كان هذا مفيدا للناظر مع نفسه فلا يفيد مع الناظر
الا اذا كانت البداية واضحة واني نسلم له ان مانحن فيه من هذا التعليل
كيف والاعجز عن مثله مدعي فلا يمكن التمام المناقضة مع احد هو اما ثانيا فانهم
المعتبرون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها القبول
صوروا عرض كصور النار فانها تجعل مادة الماء الذي يحلوزها مستعدة
لان تضيي عليها من المبدأ المنقوطة وصورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة
وضع مع صورة النار كيف اثيرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان
كان لما وضع معها يصح لذلك التأثير فلم لا يصح معه تثيرها فيها بايجاد صورة
لها فان قيل الوضع الشروط به لا بد ان يكون مع التأثير محل ايجاد
الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المتروكة بالصورة المائية مثلا وضع مع
النار يصح به هذا التأثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية ولا يمكن

اجتماع المائية والهوائية معاني تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة
المائية اولاً ثم تحمل فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية بزوال
ذلك الوضع فلم يوجد حال ايما د الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد
قلنا لا نسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها
حتى يلزم زواله مع زوالها لم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطاً باحدى
الصور المتعاقبة لا يمتنعها فاذ ازلت صورة الماء حدثت في آن زوالها صورة
الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما بدو من شرهه فلا يلزم زوال هذا
الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود
المبني وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن المبني
مع بقائها بعينها الجتم بانه اذ ازلت عنها صورة تختلفها صورة اخرى والعلة هي
احدى الصور الشخصية المتعاقبة وكما ان قوام السقف مشروط بالعاملة على
الاطلاق فان تعاقبت عليه الدائم يبقى والاستقط بزوال بعضها اذ لم يتخلفها
الآخري في آن زواله هو يتأتى مثل هذا بين التأثير والوضع بان تقول لا نسلم
ان مثل هذا التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اى بواحد من
افراد نوعه لا على التمييز فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور
المائية واخر مع الصورة الهوائية لم يتنف في آن قط شرط التأثير فلم يمنع
التأثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق هو اما ثلثه فاقبل ان المادى يتأثر عن
المجرد لكون خصوصية ذات المجردة مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون
المادى بعد تحضله بالمادة مؤثراً لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع

مدخل في تأثيره وان كان حاله في الماد كما و يتميز الوضع واي فرق بين الثاني
والثاني في ذلك * واما ارباعه فاقبل انا نجد ان الماديات كثيرا ما تؤثر في
المحركات مع انه ليس بينها وضع فان النفس الناطقة تتأثر بالاعراض
النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرسم في القوى المدركة
الجزئية وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع
لها هكذا قيل * ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما مر فلم
ان يجعلوها حال كونها منفعلة ايضا ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع بين
متعلقها وحمل الفعل اذ هما واحد هنا فنرجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا بالجملة
كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطورا لا مستدركا
لا حاجة اليه اصلا وهو ان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون
فاعلا لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكرنا من ان الجسم انما يفعل بصورة
والى ما استدلوا به عليه بل يكفيه ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاركته
الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بمادته فاذا ن لا يكون فاعلا لمفارقة
الى آخر ما ذكرنا من المقدمات * الثالث * ما اوردته الامام حجة الاسلام
رحمة الله عليه من قبلهم وهو ان كل جسم فهو متقد ر بمقدار معين يتصور
ان يزيد عليه وينقص له لالة البرهان على تنامي الابعاد وكل جسم فرض
يفترق في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى منخصص خصصه به
فلا يكون شي منها مبدءا اوليا * واجاب عنه * بانه يجوز ان يكون ذلك
الاختصاص لكون النظام الكلي منوطا به بحيث تخيل لو كان اصغرا واكبرا

منه كانه لا يمكن ان يكون له الجوهرية في تلك الاشياء الا عظم تعدد ولبعد آراءه
في تلك الاشياء وانما كان التقدير بالنظر الى تلك القبيض على السواء ولكن تعينوا
في تلك الاشياء فوجب بهذا ان ذلك المقدار وانتم متغيره فكيف اذ لقد
غير معلول اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الامر فان قال لم يختص بهذا
دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه بهذا دون غيره فان
امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام متوط به
بحيث يتخلل بدونه امكن دفعه عن نفس الشيء ايضا بمثله فالاولى ان يجاب
بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسد مبدأ او لا يكون مقتضى ذاته
لا يمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس للكلام استدلالا وجوبا
اختصاصا بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للاجسام على السواء •
المبحث العاشر الكلام في حقيقة العلم

اعلم انه وقع في الاصل في هذا المقام هكذا مسئلتني فيجوز عن اقامة الدليل
على ان العالم صانعا وعلة ولقد ذكر في من قبل هكذا مسئلة في بيان
عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع المطلوب في الموضعين من حيث
هو واحد ولم يكن ايضا بين وجود الاستدلال المذكور فيها كثير فرق
فاحدى المسئلتين كانت غيبة عن الاخرى فلذا اثر كذا هنا هذه المسئلة
واورد قايدها ما هو اساس الباحث الآتية وهو بيان حقيقة العلم ولم فيه
كلام كثير واختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع منه ما ظن به انه تمخير في ان
حقيقته ما اود ذلك انه فسر في موضع بالبحر دغم المادة فلي هذا يكون امرا عديا

ولا يخلو هذا الموضوع آخر جملة من مقولة التكيف بالذاتية ومن
مقولة الخلق بالعرض فعل هذا يكون صفة حقيقة ذات إضافة كالقدرة
وتجوها في موضع آخر جملة عبارة عن الصورة المرتبة في الجوهر
الماثل المطابقة لماهية المعلوم وتشمع كلاهما في الصورة وفي موضع
آخر جملة عبارة عن مجرد إضافة هذه الكلمات منه ان مكافئة
تميزات مما صده تين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن بمقتضى
ان يكون مزاده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في
تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منهل هذا الاضطراب في كلامهم
والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وقوعها حتى قال بعض منهم
ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لها ثابلا لشدة
وضوحها ليل على ان ليس ما يقولون مبنيا على اصل محكم واساس مبرم بل
اكثره بالظن والتخمين ونحن لا نريد بما قالوا في بيان تلك الماهية الا ما هو اقرب
وهو ما اخذاه ابو علي وبنى عليه كلامه في الاشارات وغيره من انه الصورة
الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة بمعنى الصورة ما يوجد عند المجرّد
لا يوجد اصلي بل بوجود ظلي ويان هذا ان الشيء قد يوجد بوجود
يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تخفيف الجوار واستخفافه
واخرافه وتثويره للنار وسمى هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا
ويسمى الوجود بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد بوجود لا يترتب عليه
آثاره ولا تثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا ذاتيا وظليا

وغير اصيل ويسمى الوجود بهذا الاعتبار صورة فالتصف بالوجود ين
 شئ والحد لا يتاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تقاير الوجودين وهذا
 ما قيل أن الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صورة فان قيل • ما ذكرتم
 في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي
 آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار
 واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية الى غير ذلك
 من الاشياء الكثيرة المسماة بمعقولات ثوان بل بعض ما يترتب على الوجود
 الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجة للاربعة والفردية
 للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى لوازم الماهية • قلنا •
 المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشئ كالمذكورات
 بالنسبة الى النار وللإشارة الى هذا أضفناها اليه وقلنا آثاره واحكامه
 والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لما هيات
 كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها • واما الجواب
 عما يترتب على الوجودين المسمى بلوازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جمع
 ما يختص به من الآثار فبعضها وان يترتب على الوجود الذهني بجميعها
 لا يترتب الاعلى الوجود الخارجي • ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء
 بمعنى انصافها به بين لا يحتاج الى بيان وانما يحتاج اليه الوجود الذهني وقد
 انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين • الاول •
 اننا نقول كثيرا من الاتباء التي ليس لها وجود في الخارج كعض الاستكال

الهندسية بل التي يتمتع وجودها في الخارج كما اجتماع التقيضين وارتفاعها
 وقلب الخسائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن
 هو بكونه معقولا اولاً ولا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول
 لان الضرورية لا تعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوماً
 صرفاً والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس
 في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن لانها متقابلان ليس
 بينهما واسطة فتبت المطلوب . والاعتراض عليه . منع انه لا تمايز بين
 المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول
 دون عدم غيره والعدمان معدومان صرفان كيف ومن مذهبهم ان كل
 حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدومات متعاقبة
 تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولاً انه ممتاز في تلك الحالة عما
 عداه كيف يعقل ان المعدقربه دون غيره ولم وجد بعد تمام المعدات
 هو دون غيره فالتناهي بين كلامهم هذين اظهر من ان يتردد فيه احد
 وما يذكري دفعه مكابرة صريحة مع اننا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم
 البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف
 فيه كثيرون غير مسموعة الشئ اننا نحكم على الاشياء المذكورة احكاماً
 ثبوتية اى لا يدخل في مفهومها عدم صادقة لكونها معقولة محكوماً عليها
 باعم من كذا او اخص من كذا الى غير ذلك وعسدى الحكم الثبوتى
 يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا

الامر في نفسه لا يثبت له في الخارج في نفس الامر بل يثبت
فقط في ذهن المتكلمين في الخارج وهو لان نفس الامر مضمرة
في الاعتراف عليه . اما اولافاق فاذكرتم من قولنا المدوم المطلق
في الخارج والذهن معامق للوجود في الخارج على هذا الحكم الثبوتي
صادق قطعا ولا يتصور المحكوم عليه فيه ثبوت الصواب ولا عيب عنه .
بعض بان مفهوم المدوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن
حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استمالة ولا لفظ ولا
ساقط لان الحكم الثبوتي لواقضى ثبوت المحكوم عليه فالما يقتضيه حال ثبوت
المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا يثبت
له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين تثبت له
تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهذه اظهروا امالا نيا فان
نفس الامر لو كانت مضمرة كما ذكرتم في الخارج والذهن لاشكل معنى
صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا ذلك انه ليس هذا الحكم على امر
خارجي حين يقال معناه ان مافي الذهن مطابق لما في نفس الامر ومطابقة
مافي الذهن لنفسه غير معقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا
حاصلة في الذهن ومطابقة حيث لا نفسها من غير فرق بينها وبين الصواب
• فارت قبلي • الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل
منها في عقولنا مطابقة لما وهي معنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب
فلست لها مطابقة معها تثبت الفرق • فلما ثبتها فيه اميا ثبت

فصل في معرفة وجود الشيء في الخارج والمقدوم فيه
هو وجود الشيء في الخارج على أي وجوده في فطرته مطابقة لما في نفس
الامر وهو لا شك في هذا فغيره مع ان انهم هذا المعنى من هذه
التصديقات في غاية البعد وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس
الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته على معنى ان الامر هو
الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا
في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته ان هذا الحكم له ليس باعتبار
المعتبر وهو نفس الخارج بل لمقطع للنظر عن كل اعتبار وفرض هذا الحكم
هو كذا في الخارج كذا في الخارج هو كذا في الخارج او في النفس او اما هو كذا
الشيء كذا في الخارج فمعناه انه كذا في وجوده الخارجى اى وجوده الاصلى
كما عرفت فنفس الامر تناول الخارج والذ من لكانا اعم من الخارج مطلقا
اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعادون المكس واعم من الذ من
من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر لافي الذ من بان يكون في الخارج
ولا يحصل في الذ من وقد يكون في الذ من لافي نفس الامر كالكو اذ
فالايشاء الغير الموجودة في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات ولكن
لما لم يكن لها تحقق الا في الذ من فالصفات ايضا في الذ من الا انه ليس للوجود
الذ منى مدخل في الاتصاف مثلا عدم الملول فان العقل يحكم انه ارتفعت
حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان يقال ارتفعت حركة المفتاح
وارتفعت حركة اليد وهذا دليل العلية على قياس الوجود فانه يحكم العقل

بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان
عدم الوجود للملم يكن له تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة
في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل اصلا
هذا كلامه مع نوع تغيير العبارة وعلى ما ذكره فمعنى مطابقة الاحكام الصادقة
على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة في الذهن مطابقة لها من
حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا يتأتى مثل هذا في الكواذب فظهر
الفرق واندفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقي الاشكال في مثل ما ذكرنا
من الاحكام الصادقة على المعدومات والمنتميات مطلقا الى الخارج
والذهن مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وايضا
توقف كون عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى
يصح الحكم بانه ما كان علة له الى ان حصل في الذهن فاذا حصل فيه صار
علة له واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى ان عدم العلة الذي
لم يتصوره احد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا
ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان
وجودها فيه اي تساوى وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل
وجودها في الذهن فوجودها وجود لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا
من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة
المدكورة وان سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر
بمساواته لعدم كان عدمه ايضا بالضرورة متصفا بمساواته للوجود ولا

تحقق احد المتضادين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا
مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدمة
القائلة بثبوت الشيء لاخر يستدعي ثبوت ذلك الآخر في حيز المنع فان
قيل • كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورية قلنا الضرورى ان وجود
الشيء الآخر كوجود الحركة والسواد والياض ونحوها للجسم يستدعي وجود
موصوفاتها واما الثبوت الذى هو الرابطة بين الشئين فهو ليس بوجود
حقيقة الا ترى ان للشيء ثبوتا في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا
فخاضل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض انضاف الاشياء بها واستدعاء
الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء
مع اننا قد قد منانا الان لسنا بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار
والتنبيه على مواقع الحلل في كلامهم فعليهم بيان ما يدعونونه ودفع ما تورد
على ادلتهم بما لا يبق معه مجال لطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة ما دعوه قطعيا
ضرورية او برهانا باخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاق النظر في كتابنا
ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كما يعتقد المقلدة فيهم • فتحقق
بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهنى غير تام لان كلامهم متردد
في ان العلم عندهم هو الوجود الذهنى الذى ادعوه ام الموجود بهذا الوجود
و ظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث
يقولون العلم حصول صورة الشئ عند العقل او حصول ماهية المدرك
لذات المجردة وامثال هذا • وقال ابو علي ادراك الشئ هو ان يكون

حقيقة ^{العلم} عند المدرك ^{بما يحيط به} من قولهم مثل بين يديه هو
 أي ^{الشيء} عند قائمه وبالحيلة ^{التي} المستدير عن العلم بالحصول أو بما في معناه
 في غاية الشبوح لكنهم جعلوا العلم من مقولة البكيف والوجود ليس منها
 مع أنه يقع في كلامهم أن العلم هو الصورة ^{المحاوية} للعلوم • فلذا قال
 المحققون العلم عندهم هو الصورة نفسها وحرادهم بقولهم حصول الصورة
 الصورة الحاصلة كما أنهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام وحرادهم
 أنها عدم الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبهم على ما اختاره الأكثرون
 أن العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني • وبما قررناه أقاموا ما ينسب
 سابقا من الفرق بين الوجودين من أن الصورة هي الماهية والفرق بينهما
 اعتباري ومن اختلاف أحكام الشيء ولوازمه باختلاف وجوديه وأنه
 لا يلزم أن يترتب عليه في أحد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر
 سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي أوردت عليهم في هذا المقام مثل
 أنهم يجعلون العلم نارة حصول الصورة ونارة نقص الصورة ولا شك في
 الفرق بينهما ومثل أنه يلزم أن يكون الذهن عند العلم بالنار والسواد
 وبالأعوجاج مثلا حارا واسود ومعوجا ويلزم عند الحكم بتضاد السواد
 والبياض والاستقامة والأعوجاج اجتماع المتضادين • ومثل أنه يلزم أن
 يكون الذهن أعظم مقدرا من كل شيء ويمكن حصول الجبل بقطعه بل
 حصول السماء بل حصول كل عالم الأجسام فيه عند العلم بها واللوازم ينة
 الإطلاق إلى غير ذلك مما أوردته الإمام الرازي وغيره ووجه سقوطها

يظهر باذني تأمل قياسي كونهما فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضان
قوية لانه لم يقع لهما احد هاء ان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به
فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لانعكاس النفس بها وكون محال
النفس لا يوجب ان يكون وجوده هيا ولا يتا في ان يكون خارجيا
اصيلا لما عرفت من معناها فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة
وغيرها وان كان محلها النفس لكنهما موجودات خارجية لانه تترتب على
وجودها هناك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذلك العلم والماهية بكونها
معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير
موجود لانعكاس النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احد هاء
الآخر و ثانيها ان الشيء كثيرا ما تعلم لا بكنهه بل بوجهه من وجوهه كما
نعلم الانسان بالضاحك ولاشبهة في انه ليس حيث مذاهية الانسان موجودة
في الذهن والا كان معلوما بكنهه بل ان كان لما هاء الضاحك فتعريفهم
المذكور للعلم اعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه
مع انه اكثر علوما من هذا القليل و ثالثها ان العلم عرض كما ذكرنا
وماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا و اذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون
موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادها لانه يلزم منه كون الشيء عرضا و جوهرامعا
او عرضا من مقولتين وكلاهما محال فان قيل الحل ان يكون الشيء عرضا
و جوهرامعا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهذا لا يلزم ذلك فان
المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث

انه ما هيبة اذ وجدت في الخارج كانت لاني موضوع ولا مناقاة في هذا
 ولا فيها اذ اكان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاعتبار الثاني
 من اخرى منها فلا محذور * قلناه المتبر في كون الشيء جوهر او عرضا
 وجوده الخارجى كما يتبادر من اطلاق الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك
 والاي لازم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد * وهذه
 الاعتراضات لا تخلص عنها للذهنين الى ان الوجود في الذهن هو نفس
 الماهية وهم الا كثرون المحققون منهم وامان ذهب منهم الى ان الوجود
 في الذهن ليس نفس ما هيبة المعلوم بل شيع ومثال له كصورة القمر
 المنقوشة على الجدار واذ قيل للمعلوم انه موجود في الذهن فهو بالجواز
 اى صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلى للشيء ان مثاله الذى هو
 كالظلى له وجد في الذهن فلا يرد عليه شيء من هذه الاعتراضين
 اذ لا شبهة في انه لا يلزم مطابقة الصورة وذى الصورة في كونها موجودين
 بوجود اصيل او بوجود ظلى بل بالمعنى الذى ذكرنا ولا في كونها جوهرين
 او عرضين فجاز ان تكون صورة الشيء موجودة بوجود اصيل في الذهن
 وما هي صورة له موجود او بوجود ظلى فيه بذلك المعنى بلا محذور وجاز
 ان تكون الصورة عرضا لقيامها في وجودها الاصيل اى الخارجى بالنفس
 وذو الصورة جوهر المدم قيامه في وجوده الخارجى بشيء وكذا جاز
 بعد كونها عرضين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا
 محذور وكل هذا ظاهر الا انه لا ينبغي عليك انه ليس على هذا الراى

شيء حقيقة وجود ذهني أي غير لصيل ظلي هو المراد من الوجود الذهني
في اصطلاحهم لأنه صرح بأن وجود الصورة في الذهن وجود خارجي
وإن لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن وينبغي أن يكون مراده بهذا
ما إذا لم يكن المعلوم من الصفات التفاضلية والافهومي وجودا يضاف
إلى الذهن كصورته .

البحث الحادي عشر انه تعالى عالم بغيره من الأشياء

أما عند الملمين فلا نه فاعل لجميع ماعداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد
أن يكون عالما لمفعوله لأنه يفعل به بإرادته ولا يتصور إرادة الشيء بدون
تصوره والعلم به . وما يقال . من انه قد يصدر من النائم والفاصل فعلى
قليل بالاختيار من غير شعوره ليس بشيء لأن استلزام الإرادة للعلم بالمراد
ضروري ومن أين يعلم فعلها ذلك بالاختيار وبدون العلم ثبت بهذا
الطريق عندهم انه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات ثبوتائنا . واما
الفلاسفة فلم يعم في علمه تعالى اختلافات . فمنهم من لا يثبت له علم بشيء أصلا
لا بذاته ولا بغيره . ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبت بغيره . ومنهم
من مذهبه على العكس . ومنهم من يثبت علمه بالجميع الجزئيات المتغيرة
وإليه ذهب أبو علي والمقصود بالبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات
علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه
بالجزئيات المتغيرة فنورد الأول في هذا البحث والاخيرين في بحثين
آخرين فقولنا وردوا على انه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير

المتغير فتدبر في هذا المقام انما هو في غير متعلق بحد وكل مجرد يعلم ما ذكرناه
 اما في المقام الثاني فتدبر من جانبها والاما في المقام الثالث فتدبر من
 الجانبين كون الشيء مقولا تاما هو الواسع المادي يقتضي الغير منفرد عنها فلا مانع من
 ان يكون متعقلا لا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل وكل ما يمكن في حد ذاته ان يعقل
 فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين تعقلاات الاشياء
 وايضا تعلم بالضرورة ان كل ما تعقلها يمكن لنا الحكم بشئ مطلقا ولو يكونه
 محكما او موجودا او ما يشبهه والحكم بين الشئيين لا يمكن الا به تعقلهما معا
 فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وحينئذ لزم امكان
 ان تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل اذ لا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته
 في العقل فاذا استقلا ما قد افترنا في العقل فامكان تعقلهما معا هو امكان مقارنتهما
 في العقل واذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء
 كانت في العقل او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون
 مشروطا بحصول المجرد في العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله
 في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له
 لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم
 الدور وعلى الثاني يلزم المطلوب وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا واذا
 ثبت امكان مقارنته ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجي وهو فيه
 قائم بنفسه ثبت امكان تعقله لما اذا لا تنصور تلك المقارنة الا بحصول
 تلك الماهية في المجرد ومعنى التعقل كما ذكرنا واذ اثبت امكان تعقله لما ثبت

نقلها لها بالقول لا يجوز ان يثبت جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائماً
والاجابة وجوبه شيء لما لكنه لم يجوز لان الحدوث مشروط بمادة كما
مطلب والمجرد بجزء من المادة وانما ظاهري وجوده الخارجي قائم بنفسه
لئلا يجوز ان ينقض الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق
على كل واحدة منها ان علمها مجردة فانها علمية اخرى فينبغي ان تكون
عاقلة لما مع ان شيئاً منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذي
هو محل لما فاذا زيد هذا التقييد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية
الاقدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فان تسلّم اي بعض
منها فرض في الاخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها امر تسمية
فيما بعد لعل هو المطلوب فمادت صوابا عقلياً ليست واحدة منها عاقلة
لغيرها بل العاقل لاجمعها هو المجرد الذي حلت في فيه واما اذا وجدت
واحدة منها في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فيستدرك ان تكون محلا
لما يقارن فان تكون عاقلة له هذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو
مجيء على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مينة من قبلهم بدليل تام
وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكرنا في بيانه من
الاعتراضات لكن نساعد على هذه الحقيقة ولا نلتفت الى دليلهم ونقول
قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع وحصرهم المانع من كون الشيء معقولا
في كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم
متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري تعالى عز شأنه مع انها مجردة

وذلك ليس ~~بالمعقول~~ بالنفوس وماثر القوى الفعالة والمنفعة كما اغتر فؤا
به ~~بغير معقولة~~ فمن اين ^{الجزم} بل يمكن تعقلها ولو سلم فلانسلم ان كل
ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غير ما نراد واما الغير جميع ماعداها
وشي من الوجهين الذين ذكرهما في بيانها فلا دليل لم على عدم تنافي
التعقلات الاستقراء ناقص لانه لا يمكن لم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر
لم انه هل بين تعقلاتها تناف او لا والعلم الضروري انما هو باسكان بعض
الاحكام على كل ما تعقله لا بكها وان اردوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن
لا يفيد م لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ماعداه الا ما استغنى عنه
وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة
ماهية ذلك الغير له في العقل وما ذكرنا من ان معنى تعقل الشيء حصول ماهيته
في العقل ممنوع وما يبطله قد مروا ولو سلم انه يلزم منه امكان مقارنة تعقلها في العقل
فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة تعقلها مطلقا وما ذكرنا من ان امكان المقارنة
اما ان يكون مشروطا بوجود الميز في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان
الشيء لا يكون ابد امشروطا بشيء حتى يكون الشيء بالنظر الى ذاته واجبا وممتنعا
ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا فيصير بواسطة شيء واجبا وممتنعا
وحال جميع الممكنات هذا اذ لو تحقق موجبها وارتفعت معوانه وجب
والامتنع بل امكان كل شيء لازم له بالنظر الى ذاته لا يتفك عند ابد
لكن هنا امور ثلاثة متخلفة بللما هي مقارنة حالين في محل مقارنة المجرود ماهية
غيره اذ اتفقا معا ومقارنة الحال للحل كمقارنة كل منها للعقل ومقارنة

العقل كقارئة العقل لكل منها والاخرى وان كانتا متلازمتين في
 التحقق لكنها في الماهية متباينتان فان العرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانما
 الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثلاثة
 ماهيات متخالفة وان كانت متشاركة في مطلق المقارنة فنقول كل منها ممكن
 ابد او ليس امكان شئ منها مشروطا بشئ ولا يتفك امكانه عنه اصلا لكن
 تحقق الاولى مشروط بتحقيق الثانية اللازمة عن حصول المجرد في العقل
 وهذا الحصول مشروط بامكانه وامكانه بل امكان الاولى ايضا ليس
 مشروطا بشرط اصلا فليس هنا مظنة دور قطعا ولو سلم ان مقارنتها في
 العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط شئ فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان
 الامور العقلية والخارجية كثير اما تختلف بالامكان وعدمه وما ذكره
 نظير ان يقال مقارنته المتناقضين ممكنة في العقل كما اذا حكم عليها بامتناع لاجتماع
 وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولها في العقل لان حصولها فيه مقارنته بينها
 وهي مشروطة بامكانها فيوقف كل من مقارنتها في العقل وامكانها على صاحبه
 وهو دور ممتنع فثبت امكان مقارنتها مطلقا في سواء كان في العقل او في
 الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم امكان مقارنتها في الخارج ايضا
 وانها لا تتصور الا بحصول تلك الماهية في المجرد فلا نسلم امكان تعقلها
 وانما يلزم لو كان ذلك الحصول هو التعقل او مستلزم له وهو ممنوع لم لا يجوز
 ان يكون ذلك الحصول شرطا للتعقل غير مستلزم له فلا يلزم من تحققه
 حيث ما كان تحقق التعقل ولا امكانه وما قالوا في بيان اندفاع النقص

بزيادة المبدأ في الصورة العقلية ^{بعضها} في عدم قيامها بنفسها قبلهم
 ان تلك المساواة في ارتسام بعضها في بعض ^{وغيره} في عدمه والاول محال
 والثاني هو المطلوب فيرد عليه اولاً تنبع اللزوم من تساوي الشئيين
 في عارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والالهي بوجود اختلاف
 الحكم بين شئيين اصلاً اذ ما من شئيين الا يوجد بينهما تساوي في امر خارج
 ان تكو في بعض الصور العقلية خصوصية تقتضي ارتسامها باخرى مما لا وفي
 اخرى منها ولا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا ترى ان السزعة
 والحركة مع تساويهما في انهما امران غير قائمين بانفسهما منها خصوصية
 تقتضي ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة لها ولو سلم اللزوم فاستحالة
 الشئ الاول من اللازم بناء على ما ذكره ممنوعة وانما المحال ان يكون كل
 من الشئيين حالاً في الآخر ومحلاً له باعتبار وجودهما الخارجى ولما اذا كانت
 الحلية والمحلية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين
 يعقل كل منهما الآخر ويصير حالاً فيه ومحلاً له ولا امتناع فيه نعم جازان تبين
 استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكره
 من الدليل وقد ذكر له دفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متعسفة
 لو استغلنا بقلها وبيان ما فيها من التعسف لا يدي الى التطويل مع اننا
 لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان القطن اذا تأمل في هذه الاعتراضات
 لا يخفى عليه انه ليست بممكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف
 في اصل المطلوب الذي هو ابطال الدليل * وثانيها انه تعالى لو كان علماً

بذاته كانت عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر
 اما الملازمة فلا تليق تعالى علما سواء من الموجودات كليها وجزئيا والعلم بالعلة
 يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سيأتى في البحث الذي يتلو
 هذا البحث والاعتراض عليه • اما أولا • فإنه منقوض بالجزئيات المتغيرة
 فإنه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من حيث هي كليات
 ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها
 والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة
 الى المرات وعندهم انه تعالى غير عالم بلك الجزئيات كما سيأتى فيما بعد
 ولهذا استثبت في اول الدعوى • واما ثانيا • فان قولكم العلم بالعلة يستلزم
 العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلولاته ومعلولات
 معلولاته ولو كانت غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك • وايضا ما يتمسكون
 به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى
 وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول
 والعلم التام بالعلة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جملتها العلية
 والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم
 بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمتسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فزوم علمه
 بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذي
 ذكره وهو ليس بهيئا واستدلوا لهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام
 كما ستطلع عليه فكيف كون ذلك العلم تاما وهذا مما قيل فيه ثبت الرشد

ثم ان الله تعالى قد خلق الخلق منهم بحججه قد كرم ان شاء الله تعالى
في البحث الثاني حشر الله تعالى يعلم ذاته

وقد استدلوا عليه بوجوه الاول انه ثبت انه يعلم غيره وكل من
يعلم غيره يمكنه ان يعرفه ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشئ
والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو عاجل له بالتفعل وليس
له شيء من الكمالات بالقدرة بانفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن
هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت انه
يعلم ذاته والاعتراض عليه انه مبنى على انه يعلم غيره وذلك ما قدرتم
على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما
الدليل الثاني فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبنيا على انه يعلم ذاته فثبت هذا
عليه دور ظاهر الثاني ان المراد من علمه تعالى هو التفعل والتفعل عبارة
عن حضور الماهية المبردة عن القواشي الغريبة والواضح المادية عند
الذات المبردة وهو حاصل في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لا في ذاته مجردة
عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه
فهو عالم بذاته والاعتراض عليه اقالا نسلم ان حقيقة
التفعل ما ذكرتم وهذا ادعاء منكم لا بدعي ولا مثبت بدليل كيف
والتفعل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة
بين الشئ وبين لو سلم هذا الاثنان بالنسبة الى الشئ ونفسه فان حضور شئ
عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكفي فيه التغاير

الإلهام على كونه شيء مرقى الشيء وتحت الشيء ولا يلزم من كفاية
 التمايز الإلهام على كونه الشيء في بعض النسب كمال في علم الشيء بنفسه
 هذه المقالة يكون العلم إضافة أو مضافة ذاتاً أو مضافة كفاية في جميع النسب
 كما ذكرنا ثم من هذا كرتنا مخالفاً لطبع ما سبق من أن العلم هو الوجود
 الذي نحن وإن الوجود الغير الإلهام هو الوجود بهذا الوجود وأنه ضرورة
 حلقه في العالم وهذا ما ذكرتم ليس وجود غير أصيل ولا حلول شيء في شيء فقال
 بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندكم قسماً في علم حصولي وعلم حضور في
 فما ذكرنا ولو لا من حصول للضرورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكرنا
 هذا تعريف العلم الحصولي ولو لا معنى الأعم المشترك بين التبيين وعلى هذا
 لا يعد أن يقال ذلك لهم الأول لا ثبات علمه تعالى بذاته بالمعنى الأول
 وذلك لهم الثاني لا ثباته بالمعنى الثاني ونحن نقول أن العلم مما يفهمه بالضرورة
 كل أحد إما بكنهه أو بما يميزه عن سائر أفعاله وبطل قطعاً أن مجرد عدم
 غيبة الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجرداً
 أو مادياً ليس بما يصدق عليه هذا المفهوم وإن عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس
 فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون أحدهما علماً والآخر غير علم
 وهذا مما لا يشبه على النصف فإن أبوا إلا الأصرار على توهمهم والآخرون
 على تقليد فذرهم في طغيانهم يعمهون . الثالث . وهو بالحقيقة أن غم
 دليل على أنه تعالى عالم بذاته وبغيره أيضاً أن عدم العلم جهل والجهل
 تنبئة وهي على الله تعالى محال وإيضاً العلم شرف وكمال والعالم أشرف

والكل من غير العلم بل هو يمكن من العلم ما لا يدركه ان لم ان يكون بعض
على شرف والكل من تعالى الله عن ذلك والاعتراض عليه ان عدم
العلم على الاطلاق ليس بجمل بل عدم العلم علمه شأن العلم فلو اردتم
بطله تعالى بذاته ما سميتموه العلم المحصورى فلا قصور عدم علمه تعالى
بذاته بذلك المعنى ولا نزاع لاحد فيها الا انه ليس بعلم وان اردتم المعنى
الآخر فليكن بان انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى
يلزم من عدمه الجهل وحشذ تكونون هادمين ما استقم من انه لا يمكن
ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس
عين ذاته و ايضا فلو كان العلم شرفا وكمالا ان اردتم به انه كذلك بالنسبة
الى غيره فسلم لكنه لا يجدكم نفعا وان اردتم به انه كذلك على
الاطلاق فهو ايضا وان كان حقا لكنه مخالف لاصحكم من ان ثبوت
الصفات له تعالى نقصان فيه لزوم اشتباهه بالتبديكف ومثل ما
ذكرتم يأتى في جميع الصفات الكمالية من القدرة والسمع والرؤية
وغيرها بان يقال ٧ او نقائص مستحيلة على الله تعالى و ايضا الموصوف
بها كل من غيره فوجب ثبوتها لله تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا
الاعتراض الا بفساد هذا الاستدلال على اصلكم .

المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة

قال الامام الرازى اللائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان
لا يكون للمباري تعالى عالما بالجزئيات المشككة ايضا ان كانت غير متغيرة

كبرها لا يفتقر الى التسمية عند لان العلم بها لا يكون بالآلات حسانية لاني
 المشكل لا يتصور الا متصفا وارتسام غير التقسيم بالتقسيم محال فيسبيل علم
 تعالى بالآله مغزى عن الآلات الجسائية وعند الله العلم بكون العلم حصول الصورة
 الزم هذا هو استدراك عدم علمه تعالى بالجزئيات للتصور بثلاثة اوجه
 الاول - انه لو كان عالما بالزم احد الامرين اما ان يكون جاهلا واما ان
 يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالتهما يتوقف على ما للزوم قلانه اذا كان زيد مثلا
 سيد خل الدار قبل دخوله اما ان يعلم انه سيد خل الو يعلم انه دخل اولا يعلم
 شيئا منها فان كان احد الاخيرين لزم الجهل بالمركب او بالاسيوط وان كان
 الاول فيعلم دخوله اما ان يعلم انه دخل او يعلم انه سيد خل لو لا يعلم شيئا
 منعنا وعلى الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه بانه سيد خل
 من الوجود الى العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم
 احد الامرين - والاعتراض عليه - منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى
 قلته من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عند انقراض الاضافة بين
 العالم والعلوم او صفة بذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر
 الانقراض تلك النسبة او الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تعدد بتعدد
 المتعلقات بل بتعدد الموصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في
 حقه تعالى فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا
 وهو ان كل صفات تبرز فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافية في ثبوتها
 او تكون كافية في انتفاءها عنه او لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفاءها فان كان

الاول وجب ثبوتهما ولم يثبت في مكان الثاني وجهه انما هو ما
 معاد في الذات والاول لم يخلف المثلث من جهة الثامنة وان كان
 الثالث بكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى في الحقيقة ثم لا يكون محتاجا
 الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له فكل الكلام عليه حتى يتسلسل
 وان كان امر منفصلا وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها
 المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث انصافه بطلت الصفة
 يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا في الوجوب الذي سببا
 اذ امكن الغير امر منفصلا عنه • قلنا • هذا متفرض بان الواجب تعالى يكون
 قبل الحادث اليومي ثم يكون معه ثم قد يكون بعده ولا شبهة في انه تغير
 لكن يلحق بالتسمية والاضافة فإذ كرم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية
 وبعضهم قال في الاعتماد على اصل الله ايل جمع الملازمة مستحيلا العلم
 قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه دخل واحدا والعلم
 الاول ازل فاذا لم يكن مفقرا العلم الثاني فبعد الدخول لا يتبقى علم ولا
 يتجدد علم بل العلم الاول الازلي يستمر فلا يلزم تغير من وجود الى عدم
 ومن عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين باننا اذا علمنا ان زيد سيدخل
 الدار غدا او استمر لنا هذا العلم الى الغد والى ابن دخل ولم تطرأ لنا غفلة
 عن هذا فيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخل الا ان يتجدد لنا علم
 آخر وانما يحتاج احدنا الى علم آخر ضد طر وغفلة عن العلم الاول والله
 تعالى منزله من هذا فعلمه الاول بانه سيدخل غيب علمه بانه دخل وانكر

الأول في علم سائر العلوم من جهة الأول. الثاني مجموعها لمعلوماتها
أو قيل هو قول اعتقاد أنه سيقع علم واعتقاده خل جهل وبطلان دخول
الوسط قبله والثاني علم. الثاني. ثاني مجموعها للاشتقاق إلى العلم به إذ
يجوز أن يعلم الشخص أنه علم أن زيد أسيد خل الكلداء لا يعلم أنه دخلها
سواء علم أنه دخلها ولا وكذا يجوز أن يعلم أنه علم أنه دخلها ولم يعلم
أنه سيد دخلها سواء علم أنه سيد دخلها ولا. الثالث. ثاني شرطها فإن شرط
كون اعتقاد أنه دخل علما لدخول وشرط كون اعتقاد أنه سيد خل علما
عدم الدخول ونجود الاختلاف في واحد من الأمور المذكورة كاف
لتفسير العليين فكيف بالتثني بين الجميع. الرابع. تطويع مقدمات الاشياء
حقيقة دخل غير حقيقة سيد خل وتباير العلومين يشد على تباير العليين
. الخامس. أنه كثير ما يوجد أحد هادون الآخرين كثير من الأمور
يعلم أنها مستتقة البنة وبعد وقوعها لا يعلم أنها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا
بقاء إلى وقوعه وعكس هذا أكثر فانه لاشبهة لاحد ان كثير من الأمور
يجب ألا يحصى مما لا يحصل له العلم بأنها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بانها
مستتقة وتفكاك الشيء عن نفسه محال بالضرورة فتحقق بهذا الوجوه ان
العلم بانه وقع الشيء غير العلم بانه سيقع فتثبت الملازمة وتم الدليل وللاولين
ان يقولوا سلنا تباير العليين فيمن يكون علمه وحكمه زمانيا فانه لا فرق
بالاتفاق بين وقوعه وسيقع الابد لالة الاول على المضي والثاني على الاستقبال
وما انف تصور ان بالنسبة الى الزمانيات فان معنى الماضي ما هو قبل زمان

عكس هذا المثل ما هو بعد زمان حكمي هذا الحيان لا يستقل
 الا في علمي يكون له حكم اختصاص بزمان في مكان علم وحكم مستقرا
 انما والذات غير مجردة ولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه الى علم
 وحكمه خاص ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين داخل ومبدخل
 فلا يلزم من علم بهذا الدخول الجزئي تغير في علمه اذ ليس هناك علم بتغير
 احد ما هو يتجدد الا اثر وثبت في الوجود المذكورة لا يتدخ في هذا
 فلم تثبت الملازمة وبطل الاليل وحمل الفاضل صاحب المحاكمات من حيث
 الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا
 يعلم على وجه كذا ومن ادعى انه لا يعلم ان حيث ان بعضها واقع الآن
 وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل علم استبايع الدخول تحت الاثمنة
 ثانيا اينما هو وهذا كما انه تعالى لم يكن حكما كان فسيته الى جميع الامكنة
 على السواء فليس بالتقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا وبعضها متوسطا
 كذلك لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الاثمنة على السواء فليس
 بالتقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الامور
 الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل
 وقت وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائما واحدة عند في اوقاتها
 بلا تميز اصلا وليس مراد من ما توهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
 الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحكامها كيف وما ذهبوا اليه
 من ان العلم بالعلمه يوجب العلم بالعلوم الثاني ما توهموه ونحن نقول ما ذهبوا

أية من هذه المسائل التي تحتاج إلى الإلزام الجسمانية يناق ما على
هذا التماسك عليه من جهة في هذه المسئلة فنافذة مذ هبهم في هذه المسئلة
على أي حصل حل لأصل من أصولهم المقررة عندهم لازمة وهذا يستلزم
تلك الأصلية المذكورة ولا مجال لتخليصهم عن المناقاة . والثاني . أنه
في ذلك كل جزئي بآلة جسمانية فلو كان الباري تعالى مدركا للجزئيات كان
جسما أو جسمانيا واللازم باطل والدليل على أن ادراك كل جزئي فهو
بآلة جسمانية أن كل جزئي لا بد له من مقداره وانطباع ذي المقدار فيما
الامقداره محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل إثبات عدم علمه
تعالى ببعض الجزئيات أعني التشكلات وإن كان ظاهر صيغتهم عاما
والاقتداهم ليس كل جزئي ذا مقداره لثبوت المجرديات عندهم وهومبني
على أنه لا يمكن ادراك الجزئي من حيث هو جزئي إلا بالاحساس أو التقبل
وما يمرى مجراها من الآلات . وأما المجرديات فلا يمكن ادراكها إلا بمفومات
كلية غير مانعة من الاشتراك بالنظر إلى انفسها وإن كانت في الواقع محتصة
بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره . والإعتراض عليه منع تلك
المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل إذ هومبني على أن ادراك
الشيء إنما هو بانطباعه في المدرك وقد ابطالناه ولئن سلم فلانسلم أن انطباع
ذو المقداره محال وإنما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقداره
باعتبار وجود واحد وأما إذا كانت الانطباع سبب الوجود الذهني
وكونه ذا مقداره في الوجود الخارجي كما فيما نحن بصدده على زعمهم

فلا نسلم بمختلفه فضلا عن بدايتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود
 المستلزم كونه كذلك في الوجود بالذات فطالبنا بالبرهان على
 ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا ان
 كثير من لوازم الوجودين واحكامها متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء
 ذا مقدار ليس منها الا ترى انهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم
 جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالخس المشترك والخيال وهذا
 لا يتصور الا بان يكون مقداره فيها صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره
 بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما
 قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من
 انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لانهم زعموا ان الهوى لا مقدار لها
 مع انها محل للمقادير . وفيه نظر . لان زعمهم ان الهوى لا مقدار لها في
 حد ذاتها لكنها قابلة للمقادير المتفاوتة فعند حلول ذي المقدار فيها تعرض لها
 المقادير والافاتع حلول ذي مقدار من حيث هو ذو مقدار فيها
 لا مقدار له اظهر من ان ينبغي على عاقله . واما الجرد الذي يتطبع فيه صور
 المقولات على رأيهم فليس مما يمكن له عروض المقدار لاسباب
 ذاته ولا بحسب غيره . الثالث . ان العلم بان الشيء حاصل الآن
 او ليس بحاصل تابع لحصول ذلك الشيء او لا حصوله فلو كان الباري
 تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكان ذلك العلم اما
 تمام ذاته او جزأ منه فيلزم افتقار ذاته الى ضيره الذي

هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غيبة عن البيان او صفة زائدة عليه و كاف لنفيه مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال • والاعتراض عليه • اننا لانسلم ان علم الباري تعالى للمعلوم انما هو في العلم الانفعالي الذي هو للممكنات واما • سلم الباري تعالى فهو علم فعلي بمعنى انه سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وغير مفتقر الى الشيء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله وعلى هذا نقدر كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض بالكمليات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة للمضافين اللذين احدهما غير ذات الباري فيدعى فيها اجراء ما ذكرناه من المقدمات وما يجيبون عنها فهو جوابنا هنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعية التي ذكرناها في الاضافة فقط •

المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة او لا • اثبتنا الفلاسفة وانكروها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بهجرمه كمتعلق نفوسنا بابدتنا ونحركه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابد اثنا ثمانية لادليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لانفسنا ولا بابائنا ولا يتم ما اوردته الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلي على ذلك فنحن نحرر مذهبهم في هذا ثم نورد ما ذكرناه في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى • اما مذهبهم فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في

فانما هي من تلك النفس المتطبعة في جوهر آخر منطبع في مادة في جوهر آخر
ففسل الحيوانية لتأثر تسميته بالارادات الجزئية والحركات والاولى
ويقال له النفس الجسائية والنفس المتطبعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس
للفلك نفس غيره • واثبت بعض متأخرهم ومنهم ابو علي جوهر آخر
مجردا بحسب الذات عن المادة متعلقا بها بحسب التدبير والتحريك مستكلا
بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة
للحركات بذواتها وللجزئيات بواسطة الآلات الجسائية • والامام الرضي
جعل مبدء الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدء الارادة الجزئية
تلك النفس المتطبعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شيء لم يذهب اليه
ذاهب قبله فان الجسم الواحد يتمتع ان يكون ذاتين اعني ذاتين
متماثلتين وهو آلة لهم معا على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالمدرك وان
لم يدرك للحركات والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت
صور الجزئيات مرشمة في النفس الجسائية فهي آلة للنفس الناطقة
في ادراك الجزئيات كخفا لثب بالنسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الحال غير
سار في البدن وفي سارية في جميع جرم الفلك فلي هذا يكون الفلك
حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيادا فقالوا هو
حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس
للفلك وسمي في المبحث الثامن عشر بآيات معنى النفس وانقسامها الى
اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى • واما استدلالهم على ثبوتها

لأنك لم تتكلم أحد ما لا ثابت النفس المجردة ولا أنت
لا تثبت النفس الإنسانية

في المسلك الأول * لم في معجزان الأول * أنه لو كانت حركة الفلك ارادية دأعة
لما كان يبدو عاجزا وهو المطلوب أما الشرطية فلأن الحركة الارادية بل كل فعل
ارادي لا بد له من أن يكون هو مقصود بالذات لو يترتب عليه ما هو المقصود
بالذات المسمى بالفرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك إما نفسها
وهو باطل لأن ماهية الحركة إنما كمال أول ليكون وسيلة إلى كمال ثان
ولذا كان كذلك احتمال أن تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من
الحركة أمر آخر ولا بد من أن يكون ذلك الأمر غير حاصل حال الحركة
والإلزام تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد أيضا أن يكون ممكنا لأن طلب
الاحمال دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالفعل الأبيض
الأوضاع ثبت أن المقصود من حركة الفلك استخراج الأوجاع من القوة
إلى الفعل وليس المقصود وضعها شخصيا بينه والافان لم يقع ذلك الشخص
أبدا كما كانت حركته الإزلية الأبدية حيثما مضوا وهدر أصر فلو هذا امتنع على
تلك الأجرام العالمة الشريفة وإن وجمعت في وقت من الأوقات لم يقفوه
عن الحركة عنده لكن المفروض أن حركته دأعة هذا خلف ثبت أن
المقصود منها هو جمع معين كهي * فإن قيل * هذا الكلام متناقض لأن
كون الشيء معينا ينفي كونه كليا وكونه كليا ينفي كونه معينا * قلنا * لا كذلك
فإن المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذلك وعلى ذلك وما يصدق على

كثيرين فهو كل من قد يطلق المعين ويشار به الى احد المعينات بشخصه
 وبهذا الاعتبار يكون قسما للكل فالشبهة انما تنشأ من هذا اذا كان المقصود
 من حركة الفلك امر اكليا فلا بد من ان يعقله فاعل الحركة الذي يقصد
 اليه لأن القصد الى المجهول بحال بدعية والعامل للامر الكلي لا يجوز ان
 يكون جساوا لاجساما كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجوه
 ليكون عقلا اذا افترض انه متعلق بحرم الفلك بالتحريك فيكون شيئا مجرد
 الذات عن المادة متعلق العقل بها وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة
 الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبد وانفسا مجردة وهذا ما اوردناه
 • فانه قيل • ما ذ الحوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك
 نفس الحركة حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات
 عليه وصحب الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها هلاكتوا بان
 يقولوا الغرض سواء كان نفس الحركة او شيئا آخر اما ان يكون جزئيا معنا
 منه او كليا الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المقدمات قلنا • ان
 ان حركة كل فلك بل كل حركة من مبدتها الى مشتهادها عند امر جزئي بسيط
 لا فرد له ولا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة
 لم يتم قولهم الغرض لس جزئيا معنا ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك
 لوقف عند حصوله واللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة
 الى السكن فاللزوم ممنوع وانه يلزم ذلك لو لم يكن هذا الجزئي حركته دائما
 وان اريد توقف على هذا الجزئي ولم يتمد الى جزئي آخر فالامر كذلك فيطلان

اللازم ممنوع وعلى كل تقدير فالاستدلال فاسد فلا بد من ذكر تلك المقدمات
 واما صدق المقدم فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية
 والثاني انها دائمة اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية
 والاخيرتان باطلتان فتبينت الاولى اما صدق الاتصال فلان الحركة
 لا بد لها من مبدأ هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممنازا
 عنه في الوضع او لافان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق
 وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد و ارادة
 او لافان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك
 كالنفس الجسدية ان قلنا انها مبدأ الحركات الجزئية للفلك صلى ما هو
 ظاهر مذهب المشائين وكان خارجا عنه لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع
 كالنفس الناطقة وان كانت الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة
 بشعور كما اذا سقط الانسان عن عال اولها كما اذا هبط الحجر منه
 واما بطلان الاخيرين « اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة
 حركة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعة فلا شيء من حركة الفلك
 بطبيعة اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلا تكل وضع من
 الاوضاع الحاصلة في أثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب الى ان يحصل
 ثم يتروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشيء الواحد
 بينه مطلوب بالاطبع ومهربا عنه بالاطبع وهو محال بخلاف ما اذا كانت
 ارادية فانه يجوز ان يكون شيء مراديا معرضا وبعد حصوله منع غرض

آخره ان كان يجوز ان يكون لا يكون لا يكون الاول بل يجوز ان يكون
ان يكون اول من وجوده واما القسرية فلوحين احدهما
لا يجوز ان يكون الاعلى خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستبعدة
لا يجوز ان تكون باقضاء الطبع والحركة المستبعدة لا يجوز ان يكون على تلك فضلا
عن ان تكون متضمنة طبيعة كما تقرر في موضعه واذا لم يكن شيء من الحركتين
متضمن طبع الملك فلا تصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون
قسرية واما قلنا ان القسرية لا يكون الاعلى خلاف الطبع لانه اذا لم يكن
في طبع المتصور ما يقاوم القسرة فنقضى انه حركة بقوة معينة في مسافة
م معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لا متناهي وقوع حركة ما لا في
زمان ولا في مسافة ساعة ثم قد رآه حرك جسم آخر في طبعه ميل الى خلاف
جهة القسرة يمثل تلك القوة ههنا في تلك المسافة ولا بد ان تكون ههنا
ايضا في زمان لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاولى لوجود
المعاوق ولتفرقة ساعتين ثم قد رآه حرك جسم ثالث في طبعه ميل الى خلاف
جهة القسرة على مقدار نصف الميل الاول يمثل تلك القوة في تلك المسافة
فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوت
الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطء وهذا التفاوت
ليس الا بسبب تفاوت المعاوق في الحركتين اذ القوة الحركة والمسافة فيها
واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاوقين ومعاوق الثانية نصف
معاوق الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فتكون ساعة

كونه لمركبة بالطبيعة المتعاقبة فتكون الحركة مع المتعاقب في السرعة
 والبطء كالحركة لانع المتعاقب وهذا محال فان قيل هذا متعوض
 بل جميع الاقلام تتحرك بالحركة اليومية من الشرق الى المغرب وهذه
 الحركة في غير الفلك الاعظم مندوها الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر
 الاقلام فتكون قسرية واللازم من ذلك ان لا تكون قسرية قلنا
 المنقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية اما هو
 الحركة الذاتية لا الرغوية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على
 موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابه في الجهة والسرعة
 والبطء اذ لا يتصور هناك قسور الا من بعضها لبعض والثالث باطل اذ ليس
 التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اي ان حركة الفلك دائرية
 فلا نهاية السبب في وجود الزمان وبقائه فلما انقطعت لزم انقضاء الزمان
 لكنه محال كما مر في البحث الاول من الكتاب ثبت ان حركة الفلك دائرية
 وهو المطلوب وهذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة
 للفلك والاعتراض عليه ان كل فعل اختياري لا بد له من
 غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى
 الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلان سلم بطلان كون
 الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها
 كمال لول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين
 او وضع او غير ذلك فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من

ث على انه لا يمكن ان يكون الامر الاخر لا بد له من دليل فان
يؤمن بالضرورات تكون مقصودة من حيث ذواتها لا من حيث
لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكرهة وان اردتكم به ان ما هيتهما
ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو موضوع اذ هذا مجرد ادعاء
منكم فان قيل * غرض الفعل لا بد ان يكون مقارنا له بالذات اذ يلزم
ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور
في الشيء مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة ارادية لا بد لها من غرض
لاينا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها * قلنا * الفعل الذي يجعل
نفس الحركة غرضه هو ايجاد الفاعل اياها لا شبهة في تعاقبهما فلا محذور
* وقد يقال * في بيان ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات ان الحركة
لا يمكن ان يقتضي الذات المحركة فان الذات بحسب طبعه ان ارادته او غير
ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه ومالاقرار له في ذاته لا يمكن ان
ان يدوم بدوام شيء له قرار فالحركة القارنا تقتضي لذاته بل لشيء
آخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة
فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظر * اما ولا فلاح
قوله مقتضى الشيء يدوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده بدوام
وجود مقتضيه فسلم ولا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار
لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبدء الى النشئ كما حققناه سابقا في
الحركة بمعنى التوسط التي هي حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انها لا تدوم

في حتم من جهة ودلالة على ان لا تدوم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اية
 ووضعه و غيرهما من احواله بد ولم وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تدل عليه
 ضرورية فهو لا يبرهان كيف وانا نقول للحركة لا يدل لها من مقتضى البتة
 مقتضيا لعل ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر
 بطلان ذلك القول وان كان الثاني نقل الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى
 اذ كل غير قار الذات مفترق البتة الى مقتضى لا متناهي كونه واجبا والتسلسل
 محال فليزم الانتهاء الى شي غير قار يكون مقتضيه قارا على ان عاذا كذا لو سلم
 في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة اذ هو
 يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان يتعلق الارادة بوجوده
 لا بد ولعله وقراره فترضى من الاغراض واما ان يافلان ما ذكره على تقدير
 تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضى ذات القار فلا يكون
 الحرك القار كافيا في وجود الحركة وعلته تامة لها ولا يلزم من هذا ان
 لا تكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بنوسط شي
 آخر غير ذات الحرك ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لابنوسط مطلوب
 آخر بل لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اى ان الحركة لا تكون مقصودة
 بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست الا قار وى الى الغير والتوجه
 اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها ودفعه يظهر من التامل فيما ذكرناه
 ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود التلك من حر كته محالا وقولكم
 ان طلب المحال د انا محال انا المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم

بأنه لا يتصور من أين علم له بل من أن يعلم الملك استحالة كل شيء
منه فلهذا لا نسلم فلا يعلم أن كل كمال ممكن للملك من التخللات
وغيره فاحصل له بالفعل عوي الوضع ولا يتصور ثبوت هذا يومئذ
استلزم لو علم فلا كونه في لتضاع أن يكون مضمومة وضاميه من أن حقا
الوضع لو وقع في وقت من الأوقات لا عوقوفة عن الحركة ممنوع وانما
يكون كنه الملك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوعه للملك الوضع
او اداة اخرى منطقة لوضع آخر معين وهكذا الى غير النهاية لا بعد انتهى
ذلك من دليل الاتري ان جمهور المشايخ ما اثبتوا الا النفس الجسدية
المدركة للجزئيات المريدة لها ومع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة
ولا نسلم فلا نسلم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الا مجردا فان هذا مبني على
ان يكون التعلق بطابع الصورة او مثله ما له وقد ينطلقه في اماكن كثر
في بيان حدى المقدم مقولهم في اثبات الامر الاول ان كون حركة الملك
اراد يقمن ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوع - وماذا كثر
في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع وبطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ماذا كثر
ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا واللازم ان يكون المطلوب بالطبع
متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى متنهاها
وكل اين من الايون الواقعة في اثناء الحركة حينئذ مطلوبان بالطبع
ومتروكان بالطبع واللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية

أصلاً لا يجرى الحركة في المستقيمة والمستدبرة . وقد بطل كون كل
 منهما طبعياً حيث قد بطل كون الحركة على الاطلاق طبعية وانتم
 لا تقولون به . فان قيل لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبعية
 فإني في الحركة المستدبرة على تقدير كونها كذلك حتى كون المطلوب بالطبع
 سهوياً عنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المساق في الحركة المستقيمة
 ليست لان وقوع التجرئة في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول
 المطلوب بالطبع وهو الوصول الى المتشهي لا يمكن بدون ذلك . قلت :
 افشل ذلك لايتاني في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها
 باطل بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو نفس الحركة او لزوم
 من تلزم واما لا يمكن بدون ذلك . وقد تقر هذا الاستدلال بوجه آخر ٧
 فلو كانت الحركة المستدبرة طبعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوباً ومهروباً
 عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون المهرب عن الشيء طلباً له وهو يدعى
 الاستحالة . ويترب عليه ان ترك وضع او حد ليس طلباً له بعينه لانعدامه
 يتركه واستحالة اعادة غايته انه يكون طلباً له فلا يلزم كون المهرب عنه
 مطلوباً ولا يكون المهرب منه طلباً له كيف ولو صح ما ذكر لزم ان تمتنع الحركة
 المستدبرة مطلقاً اي سواء كانت طبعية او ارادية او قسرية لان كون الشيء
 توجهاً الى بعينه محال قطعاً وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستدبرة
 هذا او ما يلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فقولكم ان حركة الفلك لا يجوز
 ان تكون قسرية ممنوع وما نبتع عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون

الاخلاص في العلم لا يشتمل واستدلالكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقادير
 للقاسم ككون الحركة مع المتأوق في السرعة والبطء كالحركة بدون
 المتأوق وهو باطل فاسد بمقدار متبعض اما الملازمة فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان
 ثمة أوت الزمان في الحركة كتيين الاخيرين لكانت انتقضان مقدار من الزمان
 لا متناهي أي حركة كانت لاني زمان في الصورة المفروضة الحركات الثلاث
 بحسب المداقة ومماثل القوة الحركة متساوية في انتضاء مقدار من الزمان
 من غير تفاوت فيه ولا تعلق له بالمقاوم والمتأوق وهو كما فرض ساعة في
 الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء سبيله واذ فرض
 ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان
 الثالثة ساعة ونصف وزمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة مع
 المتأوق كهي لامع المتأوق وعلى هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة
 لذاتها لا تنتضي مقدار معين من الزمان والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك
 الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها وهذا باطل لان
 كل زمان منقسم فلان زمان المفروض نصف فلذا افترضت حركة في مثل
 مسافة الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى
 وكذا ما قيل من ان الزمان قابل للتقسيم عند م الى غير النهاية
 وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة
 فكل حركة افترضت في زمان فنصفها واقعة في نصف ذلك الزمان وهي
 دنا - كة في زمان فنصفها واقعة في زمان وهكذا الى غير النهاية فعلم ان

الحركة لذاتها لا تقتضي قعد رامين الزمان بل مطلق الزمان واما
 خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فالغايات بين المقادير انما
 هو بحسب تفاوت المقاومات واما قلنا انها لا يرد ان على هذا التقرير لانا
 لانسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضي قد رامين الزمان وليس بنا في
 بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفي ان الحركات الثلاث بحسب خصوصياتها
 الناشئة من مساقها وقوتها الحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان
 الاولى في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة
 الحركة التي فرضت واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في
 نصف ذلك الزمان ممكنا في الواقع واثبات هذا مشكل جدا واما بطلان
 اللازم فلان المعلق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في
 المعلق فتكون حركة ذي هذا المعلق كحركة عديم المعلق بالضرورة
 ولا امتناع فيه ثم نقول ذلككم تعارض بحركة الوجود بالقدر الى السفلى
 اذا فرض في الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية
 وليس بينها وبين ما اذا فرض في الجدار او السقف فرق مع انها ليست على
 خلاف الطبع بل على وقاه ولو سلم ان القدر لا يكون الا على خلاف
 الطبع فلانسلم ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقا وما وردت
 من الدليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في المحدد للجها خاصة
 ولم تذكر وادليا شاملا للافلاك كلها حتى ينظر في صحته وفساده
 ولو سلم ظم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع القلب السكون فتكون حركته

كأن كانت فخرية كما في الجسم المتبصرى إذا كان في حيزه الطبيعي
 ههنا قيل . سكوت الفلك محال فضلا عن ان يكون مقضى طبعه وانما
 قلنا باستحالته لان الفلك بسيط أى انجزاؤه المفروضة متساوية في تمام
 الماهية فهى متساوية في لوازمها فنسبتها الى جميع الاحياز التي تقع
 هى فيها والاوضاع التي تعرض لها على السواء لا اختصاص لبعض منها
 ببعض تلك الاحياز والاوضاع فلما ان لا يحصل جزء ما في شئ من تلك
 الاحياز وعلى شئ من تلك الاوضاع او يحصل كل واحد منها
 في كل الاحياز وعلى كل الاوضاع واستحالة هذين القسمين غنية
 عن البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد
 من تلك الاوضاع فاما على الدوام وهذا سيكون على الفلك وايضا
 محال لانه يصحان بلامرجع واما على الانتقال والتبادل وهذا هو الحركة
 المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكوت
 الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا . قلنا . هذا مبني على بساطة
 القواك وهي ان سلت في المحدد غير مسلمة في غيره ولا دليل لكم عليها في
 غيره . انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كما امتناع
 السكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل
 النقط المتوهمه فيه متساوية في صحة كونها قطبا او جزءا من دائرة صغيرة
 او كبيرة فلما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية
 مما تقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزءا من كل دائرة صغيرة او كبيرة

معا ولا شك في استحالة لو تقع الى جانب معين فقط لتعين نقطتان للقضية
 وكل واحدة مما سواهما لكونها جزأ من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما
 هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معايل على التعاقب وعلى التقديرين
 يلزم ان وجهان بلا مرجح كافي السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير
 واذا بطلت الاقسام باسرها استحالت الحركة المستديرة على الفلك بل استحالة
 كون الفلك متحركا او ساكنا فالدليل الذي يلزم منه مثل هذا لا يشبه بطلانه على انه
 لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا
 استحالة عليه السكون والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبعه الحركة
 اذ لا بد للمتحرك من احد هاتين عامتا انها ارادية وان الحركة المستديرة
 لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا ثم ما ذكرتم
 في دليلكم الثاني على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت
 كذلك لتشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسرا الا من بعضها
 لبعض وانها كلها متشابهة الطباع حتى لا ينعور اختلاف من قبل القاسر
 او المقسور وشي منها ليس يثبت مع ان التالي على خلاف مذهبكم على انه
 لو تم فلما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية وانما انت بعضها ليس
 كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلا واما ما ذكرتم لا ثبات ان حركة
 الفلك دائمة من انه يلزم منه انقطاع الزمان واللازم محال فمنعوع بمقدمته
 اما الملازمة فلانها انما تتم لو كان الزمان مقدما وحركة الفلك كما زعمه
 بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان

فان قيل ان العلم بان النفس مجردة عن المادة لا يثبت الا بالبرهان لا بالاعتراض
الاعتراض فليخرج اليه وقد صرح ليطو على في الشفاء بان حركة الفلك
لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المحصول بان سرعات الافلاك
تتفاوت فلا يمتنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه ما دام لكثير مما
استوفى • الوجه الثاني • من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض
الفلك من حركته التشبه بالجرادات كما سيجي بيانه وكون الغرض ذلك
موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو هنا لا يمكن ادراك
الجراد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك نفس مجردة
• فان قيل • العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان
هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان المتحرك نفسا
فلا استدلال على اثبات النفس للفلك يكون غرضه من الحركة كذا ادور
• قلنا • العلم بالغرض موقوف على العلم بان له صاحب الغرض فساما اعم من
ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات
النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام
لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور • والا اعتراض على هذا الوجه انه مبني على ان
الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فلما اذا كان عبارة
عن اضافة مخصوصة بينهما فلا نسلم انه لا يمكن ادراك الجرادات بالقوى
الجسمانية وقد عرفت خال ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني
على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور واستعرف

محال عندنا الصانع من غير مادة
 في الميتافيزيقا في كل فعل اختياري لا بد من ارادة متعلقة بخصوص هذا
 الجزئي لا يمكن ان يراد به كلية والقصد اليه لان نسبة الكل الى جميع جزئياته
 على السواء فلما ان يقع عند اداة الكل جميع اقسامه وهذا لا محال او بعضها
 وهو ان يمكن بالامر جمع او لا يقع شيء منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد
 للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة
 الشيء بدون العلم به محال فالفعل في تحصيل الحركات الجزئية والاضاع
 المحصورة لا بد له من مبدأ لا يراد به كل واحد من هذه الجزئيات
 والعلم به العلم بالجزئيات لا يمكن الا بقوة حسانية كما حقق في موضعه
 وليس المراد بالنفس الحسانية الا هذه القوة فثبت ان للفعل نفسا حسانية
 وهو المطلوب • والا عراض عليه من وجهين • الاول • ان ما ذكرتم
 من توقف الفعل الجزئي على علم وارادة متعلقين بخصوص شيء يكذب به
 الوجود ان فان بكل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر
 عنده يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها بوجه لا يشترك
 فيه غيرها اصلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب
 الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على
 الاجمال ثم يأخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من
 خطواته ويريد ان يعينها بان يشعر قبلها بان من اي موضع والى اي مرتبة
 يرفع قدمه وفي اي موضع يضعها ويتردد ذلك مما له مدخل في شخص الخطوة

مثل تصور الزمان فانه ما لم يتصور الموضوعين بعد ودهما بحيث لم يدخل
 في صورة شيء يسير من جوانبها ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافها لم يحصل
 تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم وخصوص
 الزمان • وادعاء ان كل من يمشي اياما بل شهورا واعواما في حال غفلته
 او تأمله في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ما ذكرنا مكابرة
 عظيمة مع انه كثيرا ما تكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو شعر به بل
 لو نومه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ما ذكرنا
 من خصوص المكان والزمان لا يكفي في تصور شخص الخطوة لان قطع
 هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كلي محتمل لكثيرين وشخصات متعلقات
 الفعل لا توجب شخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل
 الاعلى واحدا بل نقول اذراك الجزئيات من حيث الجزئية والشخص
 لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعلوم
 لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو
 توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور
 افراد الكلي والتصد لليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولا يشترط
 في صدور كل واحد منها الى تصور له وقصد اليه بشخصه الا ترى ان من
 يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر
 بوجه جامع مانع بل يكفي تصور بوجه ما لو اعم وانما فصلنا الكلام هنا
 غاية التفصيل لانا ترى كثيرا من الفضلاء الحذاق ذاهبين الى الاشتراط

الذي كور نفسي ان تغير الطلاب بظاهر مقالهم . الثاني . انه مبنى على كون العلم حصول الصورة والافلاحيتم العلم بالجزئيات المادية بدو والقوة الجسمانية وقد ابطنا ذلك بما لمزيد عليه . واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبها اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب ارادة ترجعه على الآخر مع ان مذهبهم انه لا بد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختياري حال صدوره من فاعله لا يخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا اولافان كان الاول واجب وجوده وان كان الثاني واجب عدمه فاين الاختيار واستواء الطرفين وجوازهما فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فيقتدر تحققها واجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنها . قلنا . فننقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها انه في تلك الحالة موجود او لا فعلى الاول يجب وجودهما فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمهما فيجب عدم الفعل وهكذا الحال في مؤثرهما فلا يظهر للاختيار معنى ويصير الفعل الاختياري بالحقيقة سائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها كترتب مجاورة النار للخشب على سببها وترتب احتراق الخشب على تلك المجاورة من غير ان يكون الاول بما يصح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتها الى الفاعل على السواء دون الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق

واحد أو اثنين. وهذا القضا باطل إذ ليس للأفلاك طبائع تقضي جهة
 واحدة من السرعة والبطء لأن كل جزء من اجزاء كل فلك يمكن أن يكون
 في جهة على كل حد يفرض من السرعة والبطء لشأبهما جزائية وكذا
 الثاني قضا باطل لأن اختلاف حركاتها من قبل لقوسها المتحركة تملأ لا يكون
 إلا لاختلاف ارادتها واختلاف الأداة لا يكون إلا لاختلاف الغرض
 والغرض هنا التشبه لو كان التشبه به متقددا والمفروض هنا أنه واحد
 فاختلاف الحركات الثمانية يستلزم خلاف المفروض فيكون باطلا
 وإذا بطلت لا تفسد كلها بطل ما خلا في الحركات على تقدير كون التشبه به
 واحداً فثبت لزوم توافقها على ذلك التقدير وهو المطلوب وإنما كافي
 فلا نه إذا كان للفلك الثامن يشبه بالفلك التاسع يجب أن يوافق في الحركة
 وأحوالها واللام يكن مشابهاً وكذا كان يجب أن يوافق الفلك السابع
 الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة هكذا إلى الفلك الأسفل فيكون
 الكل متوافقاً في الجهة والسرعة والبطء أي تكون حركة الكل مثل
 الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحد منها موافقاً للفلك التاسع
 في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان أولى لموافقته على هذا التقدير فإن
 في حركتها مباينة في الجهة واختلافاً عظيماً في السرعة والبطء ليس مثله في
 القليكات. هذا غاية تقرير رد المذهبين على ما يفهم من كلامه وشرح به
 شارحوه. وفيه نظر. أما على ما ذكر في رد المذهب الأول فالتقسيم
 المذكور في قوله فبسبب الاختلاف إما جرم الفلك أو نفسه غير حاضر

الجواز ~~فيكون~~ السبب شيئا ~~المحمول~~ خارجا لا يقال : فيشذ لا تكون
 المحركة ارادية والكلام فيها لا نقول ~~بالقول~~ ممنوع وانما يلزم ذلك
 لو كان اصل الحركة مستند الى ذلك السبب وليس كذلك بل حاله
 وصفته لما وكون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية
 فان انماشي بالارادة كثير انما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا تمنع من ذلك
 حركته عن كونها ارادية ولو سلم فقله ليس للافلاك طبائع الى آخره
 ممنوع وقوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعاد قلما سبق بمباراة اخرى
 وقوله لتشابه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك
 على الانفراد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر
 وليست اجزاء الظليين متدهم متشابهة ولو سلم فقله اختلاف الحركات
 الارادية من قبل النفس لا يكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى
 بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعا انه كثير انما يقصد شخصان بعركتهما معا
 اخذ شي معين من مكانه لا يكون لما غرض غيره مع انه تختلف حركاتها
 في الجهة والسرعة والبطء لانساب وقوله وانما تعدد التشبه لو كان التشبه
 به متعدد اهذا ممنوع ولم لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات
 التشبه من احد الى التشبه به وخصاته : فان قيل : التشبه به هنا والمبدأ
 الاول وهو تعالى وتقدس عن الله يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه
 قلنا : ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية وانما تعدد
 الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها

جهة التشبه والا لا تمنع التشبه به تعالى مطلقا عندكم لفهمكم عنه الصفات
الحقيقية الكمالية عن اصلها * واما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان
الفلك الثامن اذا كان يشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة
واحواله والام يكن مشابهه مموح اذ مشابهة الشيء للشيء لا تقتضي الا ان
يكون امر مشترك بين المتشابهين سواء كان حركة او حال من احواله
او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى بحركته يشبه بالبلد الاول او بمجرد
آخرو لا ينصو ذلك هالك موافقة في الحركة لم لا يجوز ان يكون
تشابه الفلكين في امر غير الحركة و احواله ولوسلم فام لا يكفي في وجه التشابه
نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل ما يجوز على الفلك الاقصى
من احوال الحركة يكون متمتع على الفلك الثامن والدليل على نفي ذلك وباجملة
ما ذكره رد المذهبين غير تام لكن صحة تنفي المذهبين ايضا غير ثابتة
لعدم قيام برهان علميا بل الظاهر ان اصحابها بنوا الامر على الاولوية
والاقربية وعند جمهورهم ان التشبيه به متعدد وفي العقول المجردة وغرض
كل فلك من حركته تشبهه بمبدئه القريب الذي هو العقل السابق
عليه الموجد له * واعترض عليهم الامام الرازي * بان الاشكال
الذي اوردتموه على من قال بوحدة المشبه به يعنى لزوم عدم اختلاف
الحركات لا يندفع بقولكم بتعدد * بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لا تمنون
بقولكم ان الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج
جميع كالاته الممكة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كالاته

الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبهه بالعقل لا من حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول مشاركة في ذلك الكمال اعنى في كون كل كمال ممكنا لها بالفعل واذا كان مابه امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبهه للافلاك بها كان التشبه به من العقول هو القدر المشترك وكان المتشبه به بالحقيقة شيئا واحدا هذا كلامه • واجيب عنه • بان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباعدة في زمان واحد مع وحدة المتشبه به غير ممكنة • وفيه نظر • لا نالنا سلم ان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غرضا للحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بذلك الحركات حصول المال المعين الذي بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى استتمالة احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفي في تلك الحركات ملاحظة حصول المال والقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية والحقيقية • ثم استدلالهم على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبه بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للمتحرك بالحركة الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهواني او غضباني او غيرها والا ولان باطلا ان لوجوه • الاول • الفلك ليس له شهوة ولا غضب لان الشهوة قوة هي مدأ حذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ

دفع لنا فر الجسم فها انما الصمان فيماله جسم صالح للانتقال من حال منافر الى ملائم وبالعكس والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال . الثاني . ان حركات الافلاك غير متناهية وعدم ثنائي الشهوة او الغضب غير متصور . الثالث . ان المشهي او المغضوب منه اما ان يحصل او يندفع في وقت اول او على الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها وعلى الثاني يلزم دوام جهل الفلك وعشه واللازمان باطلان فبطل كون حركته لشهوة او غضب فتعين ان يكون في طلب مشوق وحينئذ لا يتخلوا اما ان يكون المطلوب حصول ذات المشوق او حصول صفة من صفاته او حصول تشبه به لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بمافرض مشوقه والقسمان الاولان باطلان مطلوبة اعني ذات المشوق او صفته لا يتخلوا اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابداً والاول يستلزم وقوفه عن الحركة والثاني دوام جهله وعشه ازلا وابد او اللازمان باطلان وكذا ملزوماهما فكذا ملزوما احد الملزومين فتعين ان يكون مطلوبة من حركته حصول شبه له لذلك المشوق في كمالاته بحسب ما يمكن له وذلك المشوق جميع كمالاته الممكنة له حاصلة بالفعل كما ذكرنا في موضعه ولا يمكن هذا الفلك لان كمالاته مالا يمكن الاجتماع بينها ولا تنهاى لاعداها كالاوضاع فغاية ما يمكن له مشابهة المشوق الذي جميع كمالاته بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابد او يكون هو دائمي استخراج فرد منهن القوة الى الفعل ليقى له ذلك النوع ويكون

تشبهه بالمشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الافراد وتجددها
وليس الكمال كما يمكن ان يكون مقربا على الحركة ويكون متصفا بما ذكر
الا الوضع لان المقولات التي تقع فيها الحركة منحصرة في الاين والكم والكيف
والوضع كما بين في الطبيعي وتغير الفلك في الثلاثة الاولى محال كما بين هناك
ايضا فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بمر كنهه ويشبه به بمشوقه
هو الوضع وثبت ان غرضه الاصل من حركته هو ذلك التشبه وهو المطلوب
ولا يخفى على القطن المتأمل في مقدمات هذا الدليل الوقف على ما ذكرنا
سابقا في هذا البحث وغيره كثرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة
الى الاكثار والتكرار لكاتبه على بعضها لزيادة الاستبصار . منها . ان
كثيرا من تلك المقدمات دعاوي غير ضرورية ولا مؤثرة اشبه امتناعية
فضلا عن ان يكون مبينة بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون جررة
الفلك لشهوة او غضب تمين ان يكون للتشبه . ومثل قولهم عدم تنامي
الشهوة والغضب غير متصور . ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعشه
محال وغير ذلك . ومنها . ان مجرد الوضع ليس كالا معتد به بحيث يليق
من اولئك الكمل العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا
اوقاتهم ازلا وابدا بتحصيله على وجه التصرم والتفضي وعدم الاستقرار على
شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يشبهون باستحيل عليه عدم الاستقرار
وعلى كماله التصرم والتفضي فانظر انت بعين فطنتك في هذا واحكم
بانصافك ان التشبه في هذا اظهر او البعد عن التشبه وليس لو سلكوا دائما

واستقروا على حالة واحدة كلوا الشيء بالايحوز انتقاله من
 لصلوا لواخذ احد يلوو على نفسه باسرع ما يمكن وقتلريد ان لا يسكن ولا
 يغير من حركته واذ اسئل عن غرضه من صنيعته يقول غرضي الاستكمال
 بهذه الاوضاع والتشبه بسبب الكملين لا ينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة
 الحلم ولا يعد سعيه الا هدر لو عمله الا عبثا بخلاف ما اذ اسكن في ذلك
 الوقت ولم يشتغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تمصيل الاوضاع يصلح غرضا
 ومبىا للتشبيه فالعقل عند سبب غرضه جميع الاحوال الى اجزائه على
 السواء فالأوضاع التي تمصيل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع الغير
 المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بعد ود اخير من
 السرعة والبطء متسوية النسبة اليه و الى غرضه المذكور فوقع هذه
 الاوضاع دون غير هار جحان بالمرجح وهو باطل • واجاب عن هذا
 بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه
 الواقع كلف ادخل في النظام واضع للسفليات والتثليات والمقارنات
 والمقابلات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على العناصر فاصل
 الحركة للتشبه وكيفية من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالسفليات
 وهذا كما ان شخصا خيرا اذ اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك
 الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج دون الآخر
 فيختار الاول على الثاني فاخيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار
 خصوص الطريق لكونه خيرا وعنايته بالمحاويج • ورد ابو علي هذا الجواب

بأنه لا يكون غرض العلى من أصل فعله ولا من صفته وكيفيته نفع
 السافل ولا يعود إليه ولا يلزم استكمال العالى بالسافل فيكون الشريف
 مستكملاً بالحسنى وهو باطل • وفيه نظر • لأن استكمال العالى بالسافل
 انما لا يجوز اذا كان العالى اكمل من السافل من كل الوجوه • كان معنى الاستكمال
 به ان يستفيد منه كلاماً كما لاته الموجوده فيه وفيما نحن فيه كلاماً بحال
 ممنوع • اما الاول فلان لا يخفى ان ليس للانسان كمالات غير موجوده في
 المفلكات بل نقطع بان كثير منهم هم الانبياء سائين صلوات الله عليهم
 اجمعين افضل واكمل من الافلاك ونفوسها ان كانت بل وعن عقولنا
 ايضا مع انه الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل واكثر
 كمالاً بل كثير اما يكون الاكمل فاقد الكمال موجود في الاقص منه فيستفيد
 منه والاستاد كثير اما يستفيد شيئا من التلميذ • ولما لا يليق ان لا يلزم من كونه
 غرض الفلك من حركته نفع السفليات ان يستفيد كمالاً موجود فيها نظائره
 ان لم دخل في حصول كماله • ولان سلم بطلان كون الشريف مستكملاً
 بالحسنى بهذا المعنى واي شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه
 وكما لاته عن الاخساء بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح
 لانه لما كان الفلك سيطراً عند هم مشابه الاجزاء في الاحوال جاز كون
 كل جزئين متقابلين منه موضع القطبين فجاز حركه كل فلك الى اي جهة
 فنرض من الحيات الغير المتناهية على اي حد يقدر من السرعة والبطء
 فالنسب المذكورة يمكن حصولها من حركات اخرى غير متناهية مثل ان

تحرك الآن من الشرق إلى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس
 فصول النسب بالحركة على الوجه المخصوص رجحان بلا مرجح • فان قيل •
 النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع
 السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض • قلنا • قد علم
 بالتجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لا تارتنفع بها
 السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علمتم
 انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عليها تلك الآثار لا بد لكم من
 حجة على هذا ولا يحيدكم الاحتمال لانكم بعد الاستدلال • قال الامام
 الرازي بعد تقرير دليلهم وتكلم عليه كلامهم في هذه الطريقة في غاية
 الركاكة وقد صدق • واعلم • انهم باجمعهم قد اعترفوا بالآخرة بالعجز
 عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولو انهم رأوا في الابتداء
 ما رأوا في الانتهاء لتجوعن الوقوع في هذه الورطات وافقه الهادي الى سواء
 الطريق • ومنه الاعانة والتوفيق •

المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات
 ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عامة بجميع الاشياء
 الواقعة ما هو كائن الآن وما كان وما سيكون لا يغيب عنها شيء منها ابدًا
 فكل منها منقشٌ بصور جميع الموجودات ازلًا وابدًا او ما وقع في كلام
 الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمز اليها لان المراد به جسم
 مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكلمات على ما هو رسم الكتابة

بأن سبب اطلاع بعض المقيبات في المنام وبيان أقسام الرؤيا

لأن وجود جسم غير متناهي الابعاد محال وتصور غير متناهيه ممتنع
 بصورة الكتابة في جسم متناهي المقد او غير ممكن فان صورتي حروفها
 في محل واحد لا يمكن اجتماعها بخلاف الصور العلمية فانها مجتمعة في محل
 واحد غير قابل للتقسام. ويقولون لفظ الملائكة الذي وقع في كلام
 الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملا الأعلى والكوريون والملائكة
 المقربون عن العقول وهذا ان متقاربا للمعنى لان الاول من كروب بمعنى
 دنا وقربه. وملائكة السموات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن
 العقل الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى
 القلم وقال اول ما خلق الله العقل. ووجه مناسبة التعبير عنه به ان كلمات
 جميع المكتات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة من القلم والعرش
 عبارة عن الفلك التاسع والكرسي عن الفلك الثامن. وبنوا على ذلك بيان
 سبب اطلاع بعض المقيبات في المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها
 في جوهرها من عالم التجرد كان ينبغي لها ان ينقش فيها صور الكائنات كما
 في انفوس الفلكية لكن لانها كما في التفكير فيما تورده الحواس عليها من
 المشتبهات والمستكرهات وفراط اشتغالها يجذب الاولى ودفع الثانية خلعت
 عنها فحين تمصت الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك المواقف عليها حصل
 لها روع اتصال بتلك الجواهر فتنطبع فيها بعض الصور المنطبعة فيها فبما لها زيادة
 مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله وبلده وما شبه ذلك والصور
 المنطبعة في الدم من مضاهج لثة فيقطع في المنام عما هي وبعضها كلية فتعلمها

مخيلة النائم الى صور مجزئة فلقها في خياله ثم تشغل منه الى حسه المشترك فيراها
مجزئة فهذه الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحول
من الكلية الى الجزئية لاحتياج الرويا الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك
فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم او تضاد
وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها بلا واسطة او بواسطة
فهي ايضا الرويا المعتبرة لكن هي محتاجة الى التعبير وهو من العبور اي مجاوزة
من شيء الى شيء اذ هنا تجاوزها عن ظاهرها الى ماخذها وان لم تكن بينهما
مناسبة كذلك فهي من اصفاء احلام لا يعابها ومنها ما اذا كانت
النفس قبل النوم مشغولة بشئ منوجة اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشئ
في منامه . ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل
فينقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهد ها النفس حينئذ . ومنها .
ما اذا كانت المخيلة لوفة بصورة كثيرة لاشتغالها فعملها في الخيال
فيراها النائم وسيجي بيان هذه القوى اعني الحس المشترك والخيال والمخيلة
في البحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى . ومنها ما اذا غلب في المزاج واحد من
الاخلاط الاربعة فيرى النائم اشياء ملوثة بلون ذلك الخلط فمند غلبة
الدم يرى اشياء حمراء وعند غلبة الصفراء صفراء وعند غلبة السوداء
سودا وعند غلبة الباقم يضاو بنوا على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء
والاولياء عن المفيات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اماغريزية
او مكتسبة بالمجاهدة المحمودة والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق

الحوائج والاشتغال بدنيا بالبدن على عوقها عن توجه النائم الى عالم التجرد
 والاتصال بالمبادئ العالية فينطبع فيها من صور المعقولات المطبوعة في تلك
 المبادئ بقدر صفاتها ومناسباتها كمرآة صقلت وحودى بها ما فيه نقوش
 كثيرة يترأى فيها من تلك النقوش بقدر صفاتها وهو لاء الكالمون
 متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له من ذلك احيانا ومنهم
 من يكون له اكثر وادوم ومتناهون منهم الانبياء فانه يتيسر لهم ملاحظة
 جميع ما يمكن للبشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة ويتيسر لهم الاخبار عن
 الغيب اذ اطلب منهم اظهار آية في كثير من الاوقات ولا يتيسر هذا الغير
 ولهم خصلتان اخريان يمتازون بهما عما عداهم احداهما انهم قادرون على
 التصرفات في الاجسام الضمنية تصرفات خارجة عن المادة لكونها متفاداة
 لارادتهم كما ان بدن كل شخص متفاد لارادته وهذا ليس بمستنكر
 اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول والانطباع فيه بل تعلق التدبير
 والتصرف فيه فكما جاز ان تصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية
 كقبامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغير اختيارية كحمرة الحجل
 وصفرة الوجل وارتعاده عند استعداد خوفه وسقوطه من مشى على رأس
 جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه
 كثيرا ما يقع عليه شبه في الارض اقل عرضا من ذلك واذا جاز لكل
 نفس هذه التصرفات في بدن وهو متفاد لها مع كونها خارجة عنه جاز
 ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة

عنها فتحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل
 شديدة و حرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك . ثانياً . ان تكون قوتهم
 التخيلة بحيث تتمثل بها العقول المجردة تماثيل واشباحا يخاطبونهم بكلام
 مسموع منظوم كما يرى النائم في الرؤيا الصادقة اشخاصا يخاطبونه ويسمعونه
 كلاماً منتظماً اللفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته وصدقه بعد ذلك وهذا
 ليس بمستنكر فان من شان القوة التخيلة ان تبرز العقول المرتسم في النفس
 في معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك
 على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال
 بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجرد هاعن الشواغل البدنية واقطاعها
 عن زخارف الدنيا الدنية يأتى لها مشاهدة العقول في اليقظة بادية
 توجه والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال
 . احداها . قوته العقلية النظرية فانها في افراد الناس متفاوتة . فمنهم من يكتب
 العلوم بمشقة عظيمة في وجد ان مقدامتها وترتيبها على ما ينبغي . ومنهم من
 يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة . ومنهم من لا يحتاج في بعض
 النظريات الى النظر والكسب بل بتبنيه من غيره . ومنهم من لا يحتاج الى
 التنبية من غيره بل ينتقل ذهنه من تصوره النتيجة الى المقدمات مترتبة
 فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس . ومنهم من تحصل له
 القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات
 فيلاحظها اما في ازمان او في اقل زمان من غير استعانة بشيء . ولكل من

هذه الاحوال من ارب متفاوتة كما ذكر كيفاء ومنهم من ينتهي في البلاهة
 الى حيث لا يتيسر تفهم شيء من النظريات له وان بولغ في السعي لتفهمه
 اولا يفهم منها الاشياء يسيرا حتى ان واحد اقرأ كتاب سيبويه في النحو
 على السيرا في فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله عليك واما انما قلم
 افهم منه حرفاء ففس الشيء هي النفس القدسية التي اوثقت في ذكائها
 وصفائها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات لولا كثرتها
 في اقل زمان والها الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري يوقد من
 شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار
 نور على نوره وثانيته قوته العملية فانها ايضا في الاختصاص متفاوتة كما لا وتقصانا
 فمنهم من ليس له قدرة نامة على استعمال اجسام بدنية وهي لا تقاد لارادته
 اما الكسل غلب عليه او بسبب آخرة ومنهم من لا كثير يقاد له بدنه وهو يتصرف
 فيه كيف يشاء ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف
 في ابدان واجسام كثيرة واكثر واكثر فنفس النبي هي التي تلتفت في قوتها
 المتصرفه جدا اذا تطلعت الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة
 او خسف الارض بشخص او قوم انقادت له تلك الاجسام ونفذت تصرفها
 موثقتها قوته المتخيلة فانها قوة من شأها التصرف في صور المحسوسات الكائنة
 في الخيال من طريق الحس المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا
 انسانا ذرا أسين او انسانا بلا رأس وفي المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من
 طريق القوة الوهمية بان تبرز الولي في معرض العدو والعدو في معرض

الولى وفي صور المعقولات ايضا بان قلبها بالاس المحسوسات وتلقيا الى الحس
المشترك فيدركها في صورة المحسوسات ويظنها متأدية اليه على هيتها
من الخارج ولهذا سميت متصرفه ايضا وهي لا تسكن عن العمل نو ما ولا يقظة
فتخيلة غير النبي لقلة انحاء اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق
بها لا تنفرغ للاشتغال بصور المعقولات والتصرف فيها كثير اشتغال فاداءهم
صاحبها وركدت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة فراغ للتوجه
الى جانب المعقولات فلهذا يرى اكثر الناس في المنام ما لا يرى في اليقظة
واما تخيلة النبي قوية على دفع مزاحمة الحواس اياها وجذبها الى جانبها
وذلك لارتفاع النبي عن عالم المحسوس وشدة توجهه الى عالم القدس
فلهذا يظهر له في اليقظة كثيرا ما لا يظهر لغيره فيها الا قليل وهذا لاعتقار مذهبهم
في التأصيل والتفريع مواسد لولا على الاصل اما في العقول فبمثل ما عرفى
الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثامها هنا
لا يجرى بالنسبة الى كل عقل فيما هو مقدم عليه ومبدأ له بل في معلولاته
وقد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده هنا واما النفوس (١)
وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه
لا بد لكل حركة من ارادة جريئة و ارادة الشئ لا يمكن بدون تصور
فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصدرو عنها واذ كانت عالمة بالحركات
كانت عالمة بمسبباتها اعنى الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات والنسب
اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات والتسديسات والتشكلات وغير ذلك

لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالسبب وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب علمنا
بجميع المسببات لاننا لانعلم جمع الاسباب وما نعلمه منها الا نعلمه علمنا لما لان توجه
قوسا الى تدبير البدن وتزاحم الاشغال عليها وتجزئها الى المحسوسات المتخالفة
عوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا حصل لنا العلم بجمع اسباب شيء
يحصل لنا العلم بوقوعه البته كما اذا علمنا ما لا طلوع الشمس وكون ثوب رطب
مقابلا لها وعدم غيم لوساتر آخر فيجب شعاعها عنه فاننا نعلم البته انه سيخف
وحيث قد فهمي عللة يجمع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة الى
تلك الحركات ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مررت اليه
الاشارة في صدر الكتاب فهي عللة يجمع الكائنات لا يهرب عن علمها مشغال
ذرة في الارض ولا في السموات * والاعتراض عليه * اننا لانعلم ان حركات
الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة قوس الافلاك نعم هي ارادية
بمعنى انها بارادة الله تعالى وهذا لا يحددهم نفعا ولئن سلم فلا نسلم توقف
كل حركة جزئية على ارادة وتصور جزئين وقد مر بيان هذا في المبحث
السابق بما لا مزيد عليه * ولئن سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب
العلم بالسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكلمه
فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما
ينا للسبب بالمعنى الاخص وليس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك
وان ارادوا به تصور مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل
لنفس القلق ودلالة شبهتهم لا تعد وعن انه لا بد لتلك النفوس من تصور

الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا
 للاشياء القلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء
 معينة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهي حتى يلزم علمها بجميع ما يستند اليها من
 الحوادث الغير المنتهية على ان ما ذكرناه لو فرض تمامه فانما يعطى عليها
 بمسبباتها لا باسبابها وباديها ومدعاكم انها عالمة بجميع الاشياء فشبهم قاصرة
 عن مد عامه وامام ما ذكرناه من النزع فليس الاخطابة واهية ليس مستندا
 الا الى الوهم والحق اسناد ما يراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث
 الى ايجاد الله تعالى ابداء بارادته واختياره واعتقاده ان النبي ياتيه في يقظته
 الملك وهو جسم لطيف يتصور باية صورة ما يشاء ربه تعالى المنزه عن
 التصور ويلو عليه كلام الله تعالى ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة
 لا بطريق التخيل والوهم وقد يرى ذلك الملك غير النبي ايضا من يكون
 بحضوره وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظه وبعد التجاوز
 عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب فيها احتمال آخر ليس بابعد
 مما ذكرناه بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية
 اذا كانت في جوهر هامن العالم الروحاني قابلة للانتقاش بصور الكليات
 والعائق لها من ذلك هو الاشتغال بشد يير البدن وتوارد المحسوسات عليها
 كما ذكرنا فاذا حصل لها نوع خلوع عن ذلك العائق وصفاء اما بسبب النوم
 او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينطبع فيها تلك الصور من الامور الخارجة
 التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور

الحاصل في اشياء اخرى وما الدليل على ذلك : وما ذكره في بيان امر النبوة
من اختصاص النبي بالحاصل الثلاث مع ائمتهم بان وجود النبي
واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب في العناية الازلية واما ما ذكره في
الخاصة الاولى من ان النبي يطالع على جميع ما يمكن اطلاع البشر عليه دفعة
او قريبا من دفعة مع عدم امكان اطلاع غيره على مثل ذلك مع ان هذا اهمهم
ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فتشكل لان المتماثلين يجوز على كل منها
ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر واذا كانت كذلك
فلا يميز هذه الحصلة البسيطة عن غيره مع ان حصول هذه الحصلة كما ذكرها
للبسيطة غير ثابت بمجبة قاطعة والاطلاع على البسيطة كما هو مقطوع به مشترك
بينه وبين غيره فلا يكون مميزا له وكذا ما ذكره في الخاصة الثانية من
التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من
الولي غير البسيطة كما يشاهد ويقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا
باسباب مثل السحر الذي مبدؤه تأثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها
فان وقوع السحر وتأثيره مقطوع بها شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التي
مبدؤها تجميع القوى السماوية والارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل
للحوادث وللحوادث شرائطها تصير قابلة لتأثير تلك القوى فيها فمن عرف
تلك القوى والشرائط وقد رعى الجمع بينها تصد رمنة آثار غريبة خارقة
للمادة ومثل دعوة الكواكب التي هي الاستعانة بملكيات فقط ومثل العلم
بالخواص هو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب الحديد للحجر

المقناطيس وجذب التبن للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ما وراء النهر
فان عندهم حجر اذا التقي في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب
شخص بسمرقند من الماء الذي التقي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير
علمه بحال ذلك الماء قد امت الا مطار في ذلك البلد وقد تواترت حتى
ادت الى الاضرار بآهله فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الخاصية التي
عرفت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من
الاعيان المشاهير فاذا اخرج من البلد قلع المطر ثمه وانتقل الى الموضع الذي
كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه
منه ايضا وهكذا كان حاله الى سنين تقريباً ثم زالت تلك الحالة فرجع
الى سمرقند ومثل العزيمة التي هي الاستعانة بالادواح الازجة الى غير ذلك
من اسباب الامور الغريبة ومن اظهارها واشهرها الاصابة بالعين اذ هو متحقق
بدلائل الشرع والمساهدة فلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام
العنصرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الخاصة لا يجب ان تكون
حقيقة بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور
للي يتاز بها عن غيرها وما لم تكن الخاصة حقيقة لا تميز صاحبها عن غيره
ولا يرد علينا معاشر الملمين في المعجزات مثل ما وردنا عليهم لانقول كل
الامور بخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند دعوى
السوة كد با من اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده
لان انه نبي وتميزه عن غيره مطلقاً فهذا الاحتماع خاصة حقيقة للي من

غير اشكال واما الفلاسفة فلما قالوا بماثل الفوس وبان المتماثلين متكافئان
فما يجب لهما ويمتنع عليهما فلا محيص لهم عما اورد عليهم في الخاصتين واما
ما ذكرناه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل للنبوة التي
هي اشرف احوال الانسان قد راو خطرا في اخس المراتب وهي ان اوامر
النبي ونواهيه مبنية على خيالات محضة لاحقيقة لما واهم بجملة لا اصل لها
ككلام المبرسمين والمجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة ومصدور
الصوت عنها حقيقة محالان باعترافهم ثم كيف تطابقت متخيلات جميع الانبياء
على ابراز الحق بزعيمهم من قدم العالم وكون صانعه موجبا بالذات وعدم
جواز متعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من
الكلام الدال على حدوث العالم وان الاول تعالى موجد الجميع بالاختيار
وامثال ذلك مما هو خلاف آراهم الباطلة ولم اجمع الانبياء المبعوثون بصلاح العالم
وارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام بياقا واضحا
بحيث لا يقع الخلق كلهم الاثر ذمة قليلة ثم الفلاسفة في الجهالة والضلالة وعلى وهل
وهل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا او يعقله بعد اعترافه بانبوة
وبان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يحيل الله له نور افقاه من نوره
الجهت السامع عشر في بيان ان ثرت الموجودات بعضها على بعض هل هو
لعلاقة عقلية وعلية حقيقة بينها ام لا

فمنذ من ذهب من المليون الى ان للحدث دخلا في الاحتياج الى المؤثر
ليس موجودا لذاته علة لموجود اصلا وعند من ذهب الى ان علة

الاحتياج اليه هو الامكان وحده واثبت الصفات الحقيقية لله تعالى علة لتلك الصفات واما سائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة الى ايجاد الله تعالى اجدها باختياره بلا ايجاب ذاتي منه ولا علية حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية لا يعلمها الا هو يترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول من الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الآخر وعلى جعل الثاني مترتبة على الاول وعلى جعل الاول مترتبة على ما يترتب عليه ضده مثالا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقة الماء له وعدم احتراقه على ملاقة النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن بالنظر الى طبعي الماء والنار ولو جرت عادته تعالى بهذا واستمرت مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار وعدم احتراقه بالماء لكان يستبعد كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط لا يمكن ايجادها بدونها كاجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها علة حقيقية لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلمهم متفقون على ان العلة الاولى واجب الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود الممكن منه وقد مرّت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن بعض وعية بعضها لبعض الى العقل الماشر الذي يسمونه المبدأ القباض والعقل الفعال كما مر واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان

فاعلم اي شيء نوع اختلاف واضطراب في مواضع من كلامهم ان طبائع
بعضها فاعلية لبعض كما يقولون الحققة علة الليل الى المركز (١) والجسمية علة
التحيز وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك
ومرادهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا احكامهم المترتبة على هذه
الاطلاقات وفي اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع ما في عالم العناصر من الصور
والاعراض بل للنفوس البشرية ايضا المبدأ الفياض وسائر ما هو يتوقف
عليه وجود هذه الانبياء بشروط واسباب هذه يحصل به تلك الاشياء
استعداد الوجود وقابليته وفيضا منها من المبدأ على ما هي لائقة به واما
الفاعل للكل فهو المبدأ لا غير فتناسب ان يجعل المبحث ثلاثة فنون لا بطلان
قولهم الاول ولا بطلان قولهم الثاني ولدفع ما اوروده على المذهب
٢ قالوا طابع الاشياء علل فاعلية لا مور وجودية

اما في ذوات تلك الاشياء ككيس النار وسخونها وما في غيرها كجفاف
مجاورها واحتراقه ولا مورعدمية كعدم قبول الفلكيات الحرق والالتئام وعدم
صلوح الجواد للتحكم ويحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبايع ولهذا
يتكرون اوياء ولون بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام
بنار غرود واشتقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات
(١) هكذا في الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا - الحفة علة للبعد عن

المركز والقل علة للسيل الى المركز ١٢ مصحح

٢ يياض في الاصل ولعله الفن الاول في ابطال القول الاول ١٢

الحرق فيوردونه عليه شبهة في صور البرهان العقلي وليست بامة كما تبين
في موضعه ولا تشتغل هنا بنقلها وتزييفها تحريزا عن الاطالة والسأمة وامافي
غيره فلا دليل لم على ما ذكره الا ما شاهدوا امرارا من ترتب شيء
على شيء وهذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلية الحقيقية بل على السببية
العادية ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التخلف وهم معترفون بجواز
خرق العادة بل بوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا
وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى
زمان وقوع ذلك الحارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس
من العاديات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غاية انه لم يقع الى الآن
او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متطاوّل في البين فان دعوى
الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في
اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غيرهم
ايضا معترفون بان هذا الترتب لا يوجب العلم بالعلية والمعادلية فضلا عن
كونه ضروريا او نظريا فتحتق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك الطابع
كما ذكره هو المراد ببطالانه هنا مع انه مبني على نفي كون الله تعالى
فاعلا مختارا للجميع وهذا باطل كما تبين في مواضعه

٧

قالوا كل الحوادث في علمنا هذا اثر المبدأ الفياض وهو المتصرف في هبولى
العناصر بافاضة الصور والاعراض والنفوس عليها وهودائم الفيض بمقتضى
ذاته لا يخل فيه ولا عدم وانما يتاخر من الفيض لعدم تمام استعدادات

المحل المغان وجمود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لا يتناهى
 المبدأ بما هو اربعة على المحل اعني للثبوت او الموضوع او البدن مستندة الى
 الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا
 متدورا جاو يستعد المحل لقبوله كذا لك الى ان ينتهي الى استعداد ما تقرب الذي
 لا يحتاج بعده الى شيء آخر فينشذ يفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل
 وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات
 وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كقابلة شعاع
 الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع
 وتصلب الطين هذا قولهم الثاني وهو ان من الاول لان الترتب
 المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية ولما هنا فليس بشيء اصلا
 لان يتوهم دليلا على ما ذكرناه ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث
 ليس العقل الاول لو واحد آخر من اللبادي التي هي اعلى من العقل العاشر
 ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصرات كما للفلكيات مع كثرة الاولى
 وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لا فاعلا
 بالا اختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما
 ذكرناه في معرض الدليل على كون الباري تعالى موجبا بالذات
 لا فاعلا بالا اختيار فعلم عدم قيامه لا جريان له هنا قطعا ثم ان قولهم
 هذا ناقض لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة التقبل الى صوب
 المركز والخفيف الى جانب المحيط طبيعية لان مبدأ هذه الحركة اي فاعلها

على القول هو العقل لا طبيعة التعليل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث
 السلفية عنه وهو مبدأ أو فاعل لها ومنها حصرهم الحركات والبول في الطبيعة
 والقسرية والارادية لان حركات الاجسام السلفية ومبداها على هذا
 التقدير ليست طبيعة كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن المتحرك ولا قسرية
 بوجهين • احدهما • انهم قسروا الحركة القسرية بما يكون مبدأها خارجا
 عن المتحرك ومتاز عنه في الوضع وكذا في الميل القسري والتقييد الثاني مختلف
 هناك لا وضع للفعل • وثانيهما • انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين
 ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية
 ولا ميل قسريا ولا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية
 ما تكون مع قصد المبدأ واختياره وكذا الميل الارادي والمبدأ عند
 موجب لا مختار • ومنها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه اذا اخل
 وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له
 مكان معين لا يرتقل عنه الا لقاسروا لو وقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى
 لو ارتفع المانع لماد اليه بطبيعته • ووجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان
 من اعراضه والمفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعال فلا يكون مقتضى
 طبع الجسم والا لا اجتماع علته مستقلة على معلول واحد وهو محال •

٢ قالوا للملادين ان ما زعمتم من اسناد الحوادث كلها الى التفاعل المختار
 مستلزم لاشياء مستبعدة وامور مستنكرة لا يقول بها عقل ولا يقبلها قائل
 وذلك لان طر في المقدور في صحة تعلق الارادة بها متساويا بالنسبة وبعد تعلقها

بأحدهما جاز في كل آن ان يتغير ويتعلق بالآخر وحينئذ يرتفع الوثوق بعلومنا
البدئية والنظرية المتعلقة بالممكنات قطعاً إذ يجوز ان يكون امامنا جبال شاهقة
وعلى يميننا جان ذوات افان واشجار وحدائق وعلى يسارنا رياض وحياض
وازهار وشقائق ومن وراءنا طول هائل ونوات بوائق وعلى رؤسنا
طواريس ولقائق وتحت أزراري وغارق وفي ابداننا مقامع ومطارق
الا لا نرى شيئاً منها ولا نسمعه ولا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلق
عالمه . ويجوز ايضا عليهما ان مشتعلة واشجار مرتفعة لم يرد الله تعالى ان نراها
ولا نسمعها وان يكون قدما طول هائلة واصوات عالية لم يخلق
فيسامعها وان تصير اهل السوق حكما فضلاء واقتشتم كتباً حكيمية وصحفاً
الهيبة وان نصير اواني البيت متايخ زهاد اعداد او الذبابة شباً باشداد الى
غير ذلك مما لا يتسامى عداد افلم نتيقن بخلافها لا مكان جميع ذلك وجواز
تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيتاع السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون
شيء من علومنا البدئية والحاصلة بالظلال في الالهيات ولا في غيرها يقينا
بل مجزوماً به ايضا . لا يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية
ولو بعد اسبابها ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها
فلا يكون ما وقع في ذهنا بالضرورة او بعد النظر مجزوماً به وفساد هذه
اللوازم غنى عن المتن . والجواب . ان مثل ما لو ردتموه علينا وارد عليكم
ايضاً انكم مترفون من طرفي الممكن بالطريق الى داته متساوياً بالنسبة الى
لوقته . ايها تقع لم رجع والمرحعات مروجود الاسباب وشروط

وارتفاع الموانع كثيرة كثرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث
معدات لانهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها لاحد واذا كان
كذلك فلعل شيئا من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات
يكون مفقود اقل هذا لانها مع كونها موجودة هنالك فلا يكون علما بدمها
يقينيا بل مجزوما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس
بالاشياء المذكورة واذا جازتم الكون والفساد وعموم فيض المسدأ
وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيموزان يحصل لاهل السوق
في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل لسبب لانطلع عليه وان
كان صلى خلاف العادة فالكم معترفون بإمكان خرق العادات فنفيض
من المبدأ أي عليهم ولا شيء فيه غير الاستبعاد للالاف بالاعتاد ويموزان
تخلع هيولات اقشتم صورها وتلس صور الكتب والصحائف لو وقع
اسباب ذلك وكذا الكلام في اواني البيت وذبابه وكذا انتم معترفون
بان الحس قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم
انه يرى القطرة البازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا والسعلة الدائرة
دائرة والتبر المنصب على التسط متكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة
من العين كالحاتم دائرة عظيمة والعظيمة من بعيد صغيرة وامثال هذه
كثيرة بمبحث لاجال لا نكارها فلا يكون شيء من ادراك المحسوسات
يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع اسكان
الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات علما يقينيا

فلا يكون شيء من العلوم يقينياً لان جميعها فروع ادراك الحواس ومبنية
 عليه والمبنى على غير اليقيني لا يكون يقينياً ضرورية * وانما قلنا جميع العلوم
 فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبدأ فطرته خال عن الادراكات
 كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيما يتنبه
 لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقيه اذن الحرارة (١) يتنبه لمشاركة
 بينها واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينها وانتزع منها صوراً
 كلية يمكنكم لبعضها على بعض ايجاباً وسلباً اما يدها عقلة كافية للبدعيات
 او بمعونة شيء آخر من تجربة او سماع او نظر كما في باقي الضروريات وفي
 النظريات فتبين ان الالزام وارد عليكم ايضاً فما هو جوا بكم فهو جوا بنا
 * والجواب * عن الكل ان امكان عدم حصول شيء في نفس الامر وامكان
 عدم ذلك الشيء فيها لا ينافي حصول العلم به علماً يقينياً اما بخلق الله تعالى
 فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك الشيء قطعاً
 ولا نتردد فيه مع اننا نعلم ان تقيضه ممكن وعدم علمنا به ايضاً ممكن فاني اعلم
 ان مما سى الآن قلم وقرطاس واعلم قطعاً انه لا يمتثل ان لا يكون كذلك
 مع اني اعلم قطعاً انه يمكن في نفس الامر ان لا يكونا الآن مما سين لي ومن
 انكر هذا فهو مباغت لا يستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأى اهل الحق
 في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخاف الله تعالى في العبد العلم اليقيني
 باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان طرف الآخر لان علم العبد لا مدخل
 له بالمعية في حصول علم آخر او في انتفائه بل كل من الله تعالى ابتداء

(١) هكذا في الاصل ولعله اذا احس بالنار مع الحرارة ١٢ * واما

واما الله اهيون الى استناد العلوم الى المقدمات العقبية فينطرق على راعهم
الشبهة في ان الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن
بوجوده الآن وجوابها ما حرره الله

المبحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا
والمراد من التجريد ان لا تكون متميزة ولا حادثة في متميز والمقام يستدعي ان
يبين لو لامعنى النفس وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للانفلاك والنباتات
والحيوانات والانسان وعبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس
الارضية وزعموا ان اطلاق النفس عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك
اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيلتين صالح لان يرغابه قال الامام
الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية والسموية
عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تدرج فيه النفس الفلكية
ولم تدرج فيه النفس النباتية وبالعكس ولهذا قال النمط الثالث في النفس
الارضية والسموية ولم يقل في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا اينهما في
التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال لول لجسم طبيعي الى ذى حياة
بالقوة ومعنى الكمال ما يتم النوع وهو قسمان لانه اما ان يتم في ذاته ويسمى
كمالا اول ومنوعا كالمصورة السريرية مثلا واما في صفاته ويسمى
كمالا ثانيا كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه
النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس وبقيد الاول
خرجت الكمالات الثانية وبقولنا لجسم خرجت منوعات المجردات

والاعراض، ويقولنا طبيعي خرجت صورة الاجسام الصناعية، مثل السرور، وتقولنا
 آله والمرااد به ان يكون ذا العجز، وذات القوى مخالفة تصد عنه آثاره بتوسطها
 خرجت صور العناصر والمعادن فان آثارها وانما لها من الحرارة والبرودة
 والتسخين والتبريد وغير ذلك ليست بالآلات بل هي الذي ذكرنا بل
 بنش تلك الصور وتقولنا ذى حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصدر
 عنه افعال الحياة التي هي التغذية والنمو وتوليد المثل والادراك والحركة
 الارادية والنطق، ويان فائدة هذا القيد يستدعي تمهيد مقدمة وهي
 ان لم اخلافا في ان لكل فلك حركة خاصة كالحارج والندوير
 والمائل ونفسا على حدة او النفس للفلك الكلي وهي محركة للكل والافلاك
 الجزئية بمنزلة آلات لها فعل الراي الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية
 عن التعريف بقيد الآلى ولا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا خروجها
 عنه مطلقا اي على الرايين وعلى الراي الثاني لا يخرج بذلك القيد فزادوا
 هذا لاجل اجها عنه ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ماهو
 مقابل الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا اول الجسم طبيعي آلى
 الا ان ما يصدر عنها من افعال الحياة اعني الادراك والحركة الارادية
 حاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية
 والتنمية والتوليد ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض العلماء قال ان
 التعريف شامل للنفس الفلكية على الراي الثاني لانها كمال اول جسم طبيعي
 آلى يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الحياة وهذا هو مصل التعريف وكلامه

هذا مبني على انه اراد من القوة والامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن
يصير حينئذ قيد بالقوة ضاعلا فائدة له اصلا واما النفس الفلكية فهي
كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين
ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كمالا ولا للجسم على ما ذكر من
معنى الكمال الاول لانه لاشبهة في ان الجسم يتم في ذاته بمادته وصورته
الجسمية والتوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من كمالاته
او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات وكما في الافلاك على راي
المشائين نعم بعض كمالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كمالات
البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت للفلك نفسا
مجردة وامان لا يثبت له الا النفس المنطبقة فتعريف النفس الفلكية على
رايه نام . فان قيل . النفس الانسانية كمال اول للانسان الذي هو النوع
لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما بين تعريفه الا انه عبر
عن الانسان بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه قطع الكل احد . قلنا . نوع الانسان
ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم
مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتبارا فلا يكون له نفس
لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق
بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبدأ الصدور افاضيل ليست
على وتيرة واحدة عادة للارادة فاننا نسميه نفسا فما ذكره مفهوم عام مشترك
بين النفوس السماوية والارضية كالمختصة بها لان الشيء ان يكون مبدأ

لصندوق اللافاعيل ليست على وتيرة واحدة هو النفس الارضية اعم من ان يكون
 نباتية او حيوانية او انسانية فان كلامنا مبدأ اللافاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون
 مبدأ اللافاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعادة للارادة بل واجد لها هو النفس
 الفسكية وذلك المفهوم شامل لهذين القسمين واما ان لا يكون مبدأ اللافاعيل
 اصلا او يكون مبدأ اللافاعيل على وتيرة واحدة لكن علامة للارادة
 كصورة العناصر والمادن والقوة الفاذية والنامية وغيرها وهذا ان
 القمان لا يشملها ذلك المفهوم وليس شئ منها نقسوا لعل نفس الطالب تنزع
 الى الاطلاع على القوى التى ذكرت انها آلات النفس في افعالها فلا بأس
 بان نشير هنا الى تفاصيلها اشارة خفية لكننا نقصر الكلام على قوى النفوس الارضية
 اذ هي الامم الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا ثمانى قوى يشترك النباتات
 والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيفيات آثارها وحوالها متفاوتة
 فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع
 عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها يحتاج اليه بقاء
 الشخص واستكمالها وبعضها يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول الجاذبة وهي
 قوة تجذب الغذاء اى ما من شأنه ان يصير كله او بعضه جزءا للفم الذى من القم
 الى المعدة وان كانت اعلى من القم ثم يجذب بالطف منه الى الكبد وتتميز الاخلاط
 الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلاط منه الى المروق فيتميز هناك
 ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له ومنه
 الماكهة وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلوسا ويطاير

الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى
 ان يستعمل الى مشابهة ذلك العضو مشابهة ثامة ويلتصق به • ومنه المأخضة •
 وهي قوة تفيد ما جذبته الجاذبة ومسكته الماسكة انطباخا ونضجا حتى صار
 صالحا لان يصير جزءا من الغذاء ولهذا الانطباخ مراتب اربعة • اولاهاء
 في المدة فان فيها يحصل للتغذاء يابض وقوام كماء الكشك الثخين وابشاء هذا من
 النعم لان سطحه مع المدة كانها سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا وثانيها •
 في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة وحينئذ يسمى كيموسا
 • وثالثتها • في العروق فان الاخلاط تدفع محتاطة من الكبد الى العروق لكن الظاهر
 عليها لون الدم وفيها ينطبخ انطباخا فوق ما كان في الكبد ورابعها • في الاعضاء
 فان الاخلاط ترشح من القوهارات الليفية للعروق الى الاعضاء وتنطبخ
 هناك انطباخا ملو يحصل لها الاستعداد القريب للاتصاقها بالعضو وصيرورتها
 جزءا منه وكل مرتبة من مراتب المضم فضل يندفع عن البدن فللمرتبة
 الاولى الثقل الذي يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر القبول فلهذا
 طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفعة
 من طريق الطحال والصفراء المندفعة من طريق المرارة والاول اكثرها
 وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام
 واللعاب والمخاط والدمع ووسخ الاذن والرعاف وسائر الدماء الفاسدة
 والقيح والصديد المندفعة من مواضعها والرابعة المنى فهناقوة اخرى هي
 مبدأ تلك الاندفاعات هي رابعة القوى المذكورة وتسمى الدافعة

ومنه النامية • وهي قوة تلصق الغذاء ببقية الجسم بالعضو يدلا بها
 يجعل فيه صورته • ومنه النامية • وهي قوة تجعل الغذاء متداخلا بين
 اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثة زيادة معتد اليها على ما يناسب
 طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن
 العمل وانما قيد نال الزيادة في الاقطار يكونها معتد اليها احترازاً عن السمن فانه
 غير النمو اذ قد يحصل بعد سن النمو به ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة
 لكن لا تحصل به في الطول زيادة معتد بها والقيد الاخير احتراز عن الورم
 فانه ليس مناسباً لطبيعة ذى الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله
 باعند ال حجمه وامام يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان • احدهما • المولدة
 وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الاثنين
 خاصة على اختلاف الرايين جزأ ليكون كالبدن لشخص آخر من نوع
 الاول كما هو الاكثر او من جنسه كالبلبل وكالمولود من اجتماع الكلب
 مع الذئب فعلى الراى الاول المتى تتخالف الاجزاء متشابهة الامتزاج
 وعلى الثاني متشابهة الاجزاء تتخالف الاستعدادات • وثانيتهما • المصورة
 وهي قوة في الرحم تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات الصور
 والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلاً بالفعل وهذه القوى تسمى
 طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامور انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم
 الحيوان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة
 به ولما كان امتياز عن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة

به ما يكون مبدأ لذين الامرين . واما مبدأ الاول . وهي القوى المدركة
او المعينة على الادراك فقالوا انها عشر . خمس منها في ظاهر البدن وهي
الحواس الظاهرة ولظهورها واشتهارها لا حاجة هنا الى تفصيلها . وخمس
منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة . اولاهما . الحس المشترك وهي التي
ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه . مقدم
الابطن الاول من الدماغ فان الدماغ مقسم الى ثلاثة اجزاء جزوه .
الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى
الثالث على هيئة دودة . ثانيتهما . الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور
بعد غيوبها عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها مؤخر
البطن الاول من الدماغ . ثالثتها . الوهم وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني
الجزئية الكائنة في المحسوسات كصدقة زيد المدركة لعمر وعند الاحساس
به واما حواله وعداوة الذئب المدركة لبيضة عند احساسها به ومحلها مؤخر
البطن الثاني من الدماغ . رابعتها . الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي
ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها . مقدم
البطن الثالث . خامتها . المتصرفه وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات
بالحواس الظاهرة والمه في الجزئية الماخوذة منها بل وفي صور العقولات
الصرفة ايضا وذلك بان تركيب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير
فرس ذي جناحين وتصوير بدن لارأس له وكايراز الصديق في صورة
العدو . والعكس وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا بقطة فان كان مستعملها

العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى مخيلة ومحملها .مقدم
 البطن الثاني لتكون نسبتها الى ما يتصرف فيها متشابهة . واما مبدأ الثاني .
 فهي ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها والثانية تسمى نزوة وشوقية
 فان كانت باعثة على الحركة انبل ماتخيله المتحرك فاعا تسمى شهوية وان كانت
 لدفع ماتخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تتخيل الحركة اولا باحد هذين
 الوجهين ثم تشتاقها ثم تريد ها ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدئها مرة
 كما في حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط
 اليد فتحصل لكل منهما حركة فهذه مبادى اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات
 والقوة التي منها تمدد الاعصاب وارسالها تسمى الحركة . والقوى المختصة
 بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لها اما الى نفس الحيوان للاختصاص بها
 او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكمل منها في غيره من الحيوانات هذا
 يحمل ما قد لوفى القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تمدد ها على الوجه
 المذكور باختلاف الآثار والافعال كالنغذى والتمو وال جذب والامساك
 والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدؤ الكل وفاعلها واحدا كالصورة
 النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فاثبتوا لكل واحد منها فاعلا
 وهذا مع كونه بناء على اصلهم القاسد الذي هو استتمالة ان يصدر من
 الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل
 الوجوه والصورة النباتية والحيوانية وسائر قواهما ليس شئ منها كذلك
 فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محال لها

الآت واستعدادات غير محصورة فمن اين يلزم امتناع صدور
 المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل
 على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل
 واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية كافراد
 الجذب والامساك وغيرها يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا
 كالخيال والوهم فان حفظها للصور المنطبعة فيها لا يتصور بدو نادرا كما
 لهاو كالتخيلة فانه يصدر منها التركيب والتفصيل ثم ما ذكرناه من اناف لاصلم
 الذي هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا وفاقها هو العقل الفعال
 ثم من العجائب تجويز صدور ثلاثة اشياء من المملول الاول كما ذكر من
 قبل وتجويز صدور اشياء غير متناهية من المملول العاشر وعدم تجويز
 صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غير متناهية
 ومحفوف لجهات متكررة ولا ادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء
 والمقلد وهذا كلام وقع في اليأس فلنرجع الى ما هو المقصود في
 هذا البحث فنقول استد لو اعلى ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه
 بعضها يدل على انها ليست هي البدن ولا جزأ منه ولا المزاج اذ كل واحد
 منها ماتوا هم بعض وبعضها يدل على انها ليست جساما ولا جسمانية مطلقا اما
 الاول فثلاثة ادلة اولها ان النفس لا تنقل عن ذاتها حتى في النوم والسكر
 ايضا ولهذا اذ اصبح على الشخص باسمه العلم ينسبه وايضا اذ وصل اليه ما يؤذيه
 مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتا

وان ادركه وادرك انه يؤذيه لزم ان يكون عالمًا بذاته قبل وصول المؤذي
اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالتسبين محال وتغفل عن
بدنها واجزائه كلها وعن مزاجها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه
يظهر ذلك بان نفرض الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر
شيئا من اجزائه ولا يتلامس اجزاءه معلقا في الهواء لا حرفيه ولا يبرد فانه
في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهر بدنه لانه لا يدرك الا بالبصر والملمس
وقد فرض خاليا عنها وعن بواطنه لانه لا تدرك الا بالتشريح وهوليس بمحصل
في اول الخلق ولا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه ولا جزءا منه
ولا مزاجه ولا شيئا من حواسه وقواه • والاعتراض عليه • ان من ادعى
ان النفس والمدرك هو البدن والمزاج اني يسلم ان الانسان في الحالة
المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج تلامس الاجزاء حتى يدرك
شيئا وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكر اولامن ان
النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانه من الوجهين
ليس بشيء لان تنبيهه بالصباح عليه وانقباضه عن المؤذي لا يدل شيء منها
على علمه بذاته قبل تنبيهه لم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبيهه بالصباح وبوصول
المؤذي مع ان هذين الوجهين يتأنيبان في غير الانسان من الحيوانات
• ثانيتهما • ان النفس لو كانت هي البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست
كذلك اما الملازمة فعلى تقدير كونها هي البدن او جزؤه فظاهر قوامها على
تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية اذا انفصلت بالجسم فيكون الجسم

آلة لعلو شرطها في فعلها واختلال الشرط بموجب اختلال الشرط فيقع
 الفعل حيثما انقص كافي قوى الحس والحركة هو اما انقلبه اللازم فلان النفس
 قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن فان الانسان في سن الانحطاط
 يقوى عقله ويزداد مع ان الآلة البدنية في الانقاص والانحطاط
 • فان قيل • هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا
 فينقص الادراك فقد اختلت قوة العقل باختلال الآلة وهذا يدل
 على ان نفسه حاملة في الجسم • قلنا • ممنوع فان اختلال العقل
 باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حائل في الآلة بخلاف
 ازدياد العقل وقوته مع نقصان الآلة وضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس
 حالا في الجسم • والا عراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال
 الجسم الذي يقوم به الفاعل شرطا في كمال العقل والزائد على ذلك الحد
 اماستن عنه فقط اوقاد حاي كمال العقل والنقصان انما يقع على ذلك الزائد
 فيكون العقل مع هذا نقصان اما على حاله او اتم واذ تعدى النقصان الى ذلك
 الحد مع العقل انقص كافي آخر الشيخوخة • وبما ذكريندفع ما قيل ان يقال
 ذلك الحد لا يوجب الابقاء العقل على حاله لان يزداد عند نقصان الجسم
 والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال • ثالثها •
 ان النفس لو كانت هي البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو
 الذي كان قبل هذا السنين والتالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه
 هو الذي تولد ولومئذ مائة سنة • واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير

التي هي في الدلالة الطويلة فتفي ما كان ولا بالكلية ويحصل بدله مثله وإذا
 في ذلك البدن اتفق جميع اعراضه وقواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض
 بلا محل واتقاله الى محل آخر . فان قيل . هذا انما يتم لو عرض التحلل لجمع
 الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام
 الشخص باقيا وتكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها . قلنا . اجزاء كل
 ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر
 فلو عرض التحلل لبعض منها دون بعض كان رجعا تابلا مرجح . والاعتراض
 عليه . ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر لان يقع
 لكل منها ما يقع للآخر ولا نسلم الرجحان بلا مرجح لم لا يجوز ان تحلل بعض
 ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق والسبب آخر كما في سائر
 الممكنات . ولما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة . الاول . ان للنفس عوارض
 واحوا لا يمتنع ثبوت شيء منها للجسم او الجسماني وما هو كذلك فليس يجسم
 ولا جسماني اما الكبرى فينة . واما بيان الصغرى فبوجوه . احدها . ان النفس
 محل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباعدة الوضع ويمتنع حلول غير منقسم
 كذلك في جسم او جسماني . بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس
 ومن المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير
 متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة وهو ظاهر
 الامتناع ولوسلم فال المطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لا بد فيها من الوحدة
 لانها مركبة من الوحدة فتثبت تعقل النفس للواحد وتعمل النفس للواحد

حلول غير منقسم فيها • وبيان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم والجسماني
منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شئ منها
اما انقسام الجسم فظاهرا واما انقسام الجسماني فلان الحال في الجسم
لو كان منقسما مع كون محله منقسما فلا يخلوا ما ان يكون بتمامه حالاني كل
واحد من اجزاء محله فيكون حالاني محال غير منتهية وهو ظهير البطلان
واما ان لا يكون حالاني شئ من اجزائه فلا يكون حالانيه اصلا هذا خلف
واما ان يكون حالاني بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض
لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالاني
الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالاني الجسم هذا خلف
وان كان مقسما فنقل الكلام اليه والى حلول الحال فيه انه في كل من
اجزائه اوليس في شئ من اجزائه الى آخر الاقسام فبين امتناع حلول غير
المنقسم في الجسم ولا في الجسماني • والاعتراض على هذا الوجه انه مبنى على
كون العقل هو حلول المتعل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف
الشئ عند العاقل من غير حلول وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول فلا نسلم
انه الحلول في ذات العاقل لجواز ان يكون في آله له وينكشف من هناك
عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس وايضا ما ذكرنا
في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل
النقطة والوحدة والاضافات كالابوة ونحوها فانها كلها امور موجودة
عند هم غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا شبهة في عدم انقسامها واما

الاضافات فلانه لا يصح ان يقال ان نصف الابوة متلافي نصف الاب ومحال
 المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر واجاب به بعضهم عن البعض بان المدعى ليس
 ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال مطلقا بل انقسام المحل الذي يحل فيه
 الشيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذي يحل
 فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في
 الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي
 ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو
 ذلك المحل بل من حيث حقوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
 بانقسامه لانها لا تحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب
 فان الابوة لا تحل من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص
 آخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من
 حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه
 من حيث هو فلا يرد التنصص وفيه نظره لانه ان اراد ان في صور التنصص
 للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلا مدخل في الحماية فليس كذلك فان النقطة
 حالة في الخط لا في مجموع الخط والتدعي وان اراد انها شرط لحلول الحال
 في محله فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد
 والبياض وغيرهما مشروط بشرائط هي معداة لمحله لقبول هذا الحال فيه
 فحلول كل الحقوق طبيعة اخرى للمحل هي كيفية استعدادية له فلا يوجب
 انقسام المحل انقسام شيء من الحوادث المحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس

انقسام العلم الحادث فيه وما ذكره في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة
تحل في الشيء من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء آخر ولا من حيث
انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءا لمجموع
او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسيط لم يكن واحدا
واجاب بعض آخر عن النقض بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سرانيا
فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول في صور النقض ليس سرانيا
فلا يرد نقض وهو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه
انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل
حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضا ما ذكره في بيان ان النفس يحل
فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان
المدرجات الحسية تحل في الحواس ومن تلك المدرجات ما هو غير منقسم
والا كان كل مدركة مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة
ولو سلم امكانه فالطلب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس
قوى جسمانية فثبت ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل
على انه لو تم اثبت ان النفس ليست جسما ولا جسمانيا ولا يلزم منه ان تكون
مجردة لاحتمال ان تكون جوهر افرادا متحيزا الا انهم بنوا كلامهم في هذا
الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزى اوع قوة في ادلتهم على نفيه * ثانيها *
ان عارض النفس يكون مجردا وعارض الجسم والجسماني يمتنع ان يكون
مجردا * واما بيان الاول فهو ان المفهوم الكلّي يحل في النفس وهو مشترك

بين افراد مختلفة في الكم والكيف والايين والوضع وغير ذلك فلو لم يكن
مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه حيثئذ يكون له اللواحق المادية من كم
مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك
الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل تمتنع مطابقته لقرد اصلا. واما بيان
الثانية فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي تمتنع تحققها للجرد
واختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها. والاعتراض
عليه * انه ايضا كالوجه الاول مبنى على ان العلم انطباع ماهية المعلوم
في النفس وهو ممنوع ولو سلم فالمقطع هو صورة المعنى الكلي لا نفسه
ولا يلزم تطابق الصورة وذى الصورة في اللوازم والاحكام كما في
صورة الفرس المقوشة مع الفرس الحقيقي فجازان لا تكون الصورة
مشتركة ويكون ذو الصورة مشتركا وان تكون الصورة منصفة بتلك
العوارض ويكون ذو الصورة مجردا عنها ولو سلم فلا تصاف بتلك العوارض
انما لزم من قبل محلها فجازان تكون مجردة عنها ومشتركة بحسب ذاتها. ثالثها
ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني يمتنع عليهما ذلك
اما بيان الاولى فان النفس تتعقل الاعداد والاشكال ومراتبها غير متناهية
واما بيان الثانية فلما تقرر في موضعه من ان القوى الجسمية لا تقوى على افعال
غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة * والاعتراض
عليه * انا لانسلم ان النفس لها قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية
وانما فاعل الجميع هو الله تعالى ولو سلم فما ذكرت في بياض انها تقوى

على الافعال فاسد لان الفعل افعال لا فعل ولـيس لكم ان تعمموا
مدعاكم ويا نكم بما يشمل الفعل والافعال اذ بطلان القول بان القوى
الجسمانية لا تقوى على التعللات غير متناهية ظاهراً على رأيكم فان افعال
النفوس المنطبعة الفلكية من المبادئ العالية لقبول الكمالات عنها وافعال
هيولى العناصر من المبدأ القياض لقبول الصور والاعراض عنه دائماً غير
متناهين ولو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على تعلقات غير متناهية دفعة
فهو ممنوع وان اردتم ان تعلقاتها لا تنتهى الى حد لا تقدر بعده على تعقل
آخر فسلم ولكن لانسل امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية وما ذكره
في بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين وجوه فساد
في موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلكية التي هي قوى جسمانية مع
صدور الارادات والتحريكات الجزئية الغير المتناهية عنها وابسته ان النفس
تدرك ذاتها وادراكها والاتها ويمتنع ان يدرك الجسم او الجسماني ذاته
وادراكه وآلاته والاعتراض عليه ان المقدمة الثانية دعوى غير
ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف
يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون لحيوانات العجم نفوساً مجردة وهم
لا يقولون به خامستها ان النفس قد لا تكل ولا تضعف بتكرار الافعال بل قد
تقوى عليها كما في ثوالى الافكار فانها به تصير اقدر على الفكر والجسم والقوى
الجسمانية يكها او يضعفها دائماً تكرار الافعال والاعتراض عليه انه يجوز
ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا

يقدر اختصاص بعضها بالكمال وبعضها بعدمه . فان قيل . القياس المذكور ياباه .
 قلنا . كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمية لا يسلمها
 كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خدابة
 وصلابة يضعف معها العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين
 وتبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل . سادستها . ان النفس
 تدرك الاشياء الضعيفة بعدد ركة الاشياء القوية والجسمية ليست كذلك
 فان الباصرة بعد ابصارها جرم الشمس لا تدرك الاشياء الخسرة والذائقة
 بعد ادراكها الحلاوة القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة . سابعتها . ان النفس
 تنطع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسم والجسماني ليسا
 كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثلامتمح لا يمكن اثبات
 صورة اخرى في محلها . والاعتراض عليها . مثل ما مر في الوجه الخامس
 مع ظهور انتقاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرهما . ثامنتها . ان النفس تنطع
 فيها ماهيتا المتضاد بن معا ولاشيء من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى
 فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينها ولا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من
 العلم بهما معا ولا معنى للعلم بشيء الانطباع ماهيته في العالم واما الكبرى
 فلظهور امتناع اجتماع الضدين في الجسم والجسماني . والاعتراض عليه . انه
 ايضا مبني على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولوسلم فلانسلم
 اشتراك الوجود الذهني والخارجي في امتناع الاجتماع وامكانه هذا ومن
 داب القوم ان يجعلوا كلامنا هذه الوجوه دليلا على حدة لاصل المدعى

• الثاني، ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة
 كما يحكم بان هذا المبصر او هذا المتخيل حلوا او مر حارا او باردا خشنا او لين
 وان هذا المسموع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبمعكس هذا او بامثال
 ذلك ويحكم على العقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود
 واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة
 ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادراكات فثبت
 ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم ببعضها على بعض شيء غير جسم
 ولا جسماني وهو المطلوب • والاعتراض عليه • ان من يزعم ان النفس
 جسم او جسماني لا يسلم بالضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان هذه
 الادراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في الحاجة معه • الثالث •
 ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون شخص عالما بشيء من
 وجه وجاهلا به من ذلك الوجه في آن واحد وهو محال بالضرورة
 ما لا ملازمة فلانه حينئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر
 لا تقسامها فتكون عللة وجاهلة معاه والاعتراض عليه • اولان المراد
 بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصفان ثبوتهما
 قائما يحصل بل هو عدم العلم عن من شأنه ان يكون عالما فالعالم بشيء من له
 العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلا فاذا اقام العلم بجزء من
 نفس الشخص فهو عالم لاجاهل وان اصطاح احد على اطلاق الجاهل عليه
 باعتبار خلو جزء من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم

يبرز منها لانواع معه لكن لا امتناع فيه و كذا ان كل ما المراد به الجمل المركب
لان حادثة كرفي بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره
بمجموع و كما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام
الجمل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص معتقد للتقيضين
في حالة واحدة سواء كان اعتقادهما في محل واحد او في محلين * وثانيا
انه منقوض بالاعراض الجسائية مثل النفرة والشهوة واللذة والالام فان
محالها اجسام ومع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتتيا لشيء ومتفيرا
عنه ومثلثا به ومتألما عنه معا - واما الصنف الثاني فهو دليل واحد وهو
ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لزم
احد الامرين لئلا دام ادرك النفس لمحلها او امتناع ادراكها له اصلا
والتالى بقسميه باطل فالقدم باطل اما بيان الشرعية فانه قد علم ان الادراك
هو حصول صورة المدرك فلا يخلو اما ان يكنى لادراك النفس محلها تحقق صورته
الاصلية او لا يكنى بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فعل التقدير الاول
يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما وعلى التقدير
الثاني يلزم الامر الثاني لانه يمتنع ان تحصل في النفس صورة اخرى
لمحلها ولا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشيء
حال في ذلك الشيء واجتماع المثليين في محل واحد محال كما تقرر في موضعه
فينتد امتنع ادراكها لمحلها اصلا واما بطلان التالى فلانها تدرك في بعض
الاوقات القلب والدماغ وغيرهما من الاجسام وفي بعضها لا * والاعتراض

عليه انه ايضا ينبغي على كون الادراك والعلم حصول الصورة وقد عرفت
 حاله مراد او لو سلم ففخار ان ادراكها للحمل يحتاج الى حصول صورة اخرى
 ولا نسلم الامتناع اذا امتنع اجتماع المثليين انما هو عند اتحاد وجودهما اي ان
 يوجد احدهما في الخارج او في الله من والذليل انما يدل عليه واما اذا كان وجود
 احدهما خارجا والآخر ذليلا فلا دليل على امتناعه لانه بالحقيقة ليس
 اجتماعا في محل واحد لان محل احدهما المادة الخارجية والآخر النفس الحادثة
 فيها ولو سلم بطلان التالي ممنوع وما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون
 محلهما جسمي متنع ان تدركه النفس ولا دليل على انتفاء هذا غير استقراء
 ناقص لا يفيد في مثل هذه المطالب وايضا الدليل منقوض بصفات النفس
 بان يقال ان كفي في ادراكها حضور ماهياتها عند النفس لزم ان تكون مدركة
 لها انما وان لم يكف لزم امتناع ادراكها والا جتمع التلاني بل الاجتماع هنا
 اظهر لان محلهما كليهما النفس لا غير والتالي باطل بقسميه لان النفس قد
 تدركها وقد تغفل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانا واتفاقا
 واعلم ان بعض من يتصدى لتقوية كلامهم وتمشيت وتوجيهه والعذر عنه
 اعترف بورد هذه الاعتراضات على هذه الدالة بحسب الظاهر
 ثم ادعى ان كون مقدماتها يقينية فيماتوع خفاء فتحتاج الى تجربة او حدس او غير
 ذلك مما يوضحها ويزيل الحفاء عنها فلا سبيل الى الزام المجاهد لها لكن المسترشد
 الطالب للحق بلا عان واتقياد ينفع بها وهذا كلام لا يعجز عنه احد فكل
 من بهت عن اتمام دليله ان يدعى ان حقيقته خفية الاعلى المسترشد

الطالب للحق فيبطل طريق المناظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة
في واحد من هذه الأدلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل
بحيث لا يمكن بيانها حتى التجأوا الى مثل هذا الكلام ولم يستعد لانها بالبيان
احد مع اهتمامهم التام بانها كلامهم • فان قيل • اذا كانت النفس الناطقة
مجردة عنهم فلم اوردوا مباحث في العلم الطبيعي الساجد عن احوال
الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون • قلنا • لان اسم
النفس انما يطلق عليها ما هو مبدأ الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث
مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غير انه محصل جسم ومنوعه كما ظهر من
تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في جباث الاجسام وكانهم
يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا •

• البحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قد يمة او حادثة وانها هل
هي باقية بعد موت البدن واجزائه ام لا •

فهنا مقامان • الاول البحث عن قدما وحدوثها • فنقول اما المليون فقد
اتفقوا على انها حادثة لانها من العالم الممتنع اجزائه حادث كالمزولهم
اختلاف في ان حدودها مع البدن او قبله • واما الفلاسفة فاهم في قدما
وحديثها اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قد يمة واسندوا
عليه بثلاثة اوجه • احدها • انها لو كانت حادثة لكانت مادية لما تبين من
ان كل حادث مفتقر الى مادة والتالي باطل لما مر من ادلة التجريد فالمقدم
باطل فتستقدمها لانحصار الوجود في القديم والحادث فاذا بطل احدهما

ثبت الآخر بالضرورة. ثانيها. انها لو كانت حادثة لفنيت لان كل كائن
فاسد والتالى باطل لما سياتى في المقام الثانى فالقدم باطل فال مطلوب حق
ثالثها. انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها والتالى باطل يبرهان
التطبيق فالقدم مثله. بيان الملازمة انها على تقدير حدها وثباتها فقر الى شرائط
من جعلتها بدن لكل نفس والابد ان غير متناهية ومرتبة لادوام حد وثباتها
مادامت الحركات الفلكية وهى سرمدية فلزم عدم تهاى النفوس مع
الترب لا متنازع التنازع على ما تقر في موضعه. فان قبل. كيف جوزتم
عدم تهاى الابد ان ونفيم عدم تهاى النفوس وما الفرق بينهما. قلنا.
الفرق ان الابد ان وان كانت غير متناهية لكن باسرها وعدم تهاىها غير
مجمعة فى الوجود بل متعاقبة والموجودة هناد انما جملة متناهية فلا يجرى
فيها التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد فى المجتمعة فى الوجود بخلاف النفوس
فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها فى الوجود فيجرى فيها التطبيق
ويلزم المحال وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا
عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احدا مور
اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد
او التماسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزى
النفس واقسامها والتالى باقسامه باطل. اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة
قبل البدن فلا يخلو اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت
تعددية ولا بد للتعدد من التمايز فتمايزها اما بدنها وانها باقتضاء ماهيتها وهو

الامر الاول وان كان لا بد وانما ولا بد ان يكون بالقوايل لان تعدد
 افراد النوع الواحد لا يكون الامعلا بالقوايل كما تقرر في موضعه وقد مر
 اشارة اليه فمما سبق فيكون كل منها قبل تعلقها بيدنا الموجود الآن متعلقة
 بيدنا آخرو هو الامر الثاني واما ان لا تكون في تلك الحالة متعددة فبعد
 التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس
 عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة وغيرها وهو
 الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما
 بطلان هذه الامور فالاول ظاهر اذ لو سلم ان كلها ليست متماثلة فلا شبهة
 في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث
 والرابع مما لا يخفى على احد و اجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه اما عن
 الاول فبانه بعد تساميم ان كل حادث مقتدر الى مادة هذه المادة اعم من
 ان يحل فيها الحادث او يعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني
 وهو لا يتناهي تجرد الحادث بحسب ذاته واما عن الثاني فبان ما ذكر في بيان
 الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلا ثبت نعم هذه القضية
 دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا
 لا يستلزم طريقا للفساد عليه لجواز ان يمنع عنه مانع غير ذات الحادث
 واما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لا يخفى في الاشياء الغير المجتمعة
 في الوجود كالابدان لا يخفى ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتيب طبيعي
 او وضعي كالنفوس فان ترتيبها على تقدير حدوثها زمني لا غير واما الجواب

عما استحق به ارسطو واتباعه فهو ان ماذ كروه في بيان الملازمة من ان التمايز
 اما بافتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة
 ولو سلم فالخسر فيها ممنوع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد انما هو بالقابل غير
 تام وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم ولو سلم فلانسلم بطلان الامر الاول
 اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منصرفا في فرد وان لا يتماثل نفسان
 اصلا مجردا استبعادا هو لا يجدي في المسائل العلية وفي بطلان الامر الثاني
 اعني التناسخ ايضا كلام كثير ووجه غير ملزمة للنصم * المقام الثاني البحث
 عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا * على بقائها فضلا من المليون
 وغيرهم سوى الذين اهلين الى انها البدن لو مزاجه فانه لا ينصور حينئذ بقاءها
 مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه * اما المليون فهم حتمسكون بنصوص
 الكتاب والسنة واجماع الامة الدالة على بقائها ابد احوال الفلاسفة فلم على
 هذا المطلوب ادلة ثلاثة الاول وهو عند تهااته قد ثبت ان النفس مجردة
 فلا تحتاج في ذاتها وجودها الى مادة وانما تعلقها بالبدن مجرد ان يكون آلة
 لها في اكتساب الكمالات افاضها حصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها
 ايضا لانه شرط حصولها لا شرط بقائها فاذا فسد البدن لم يفسد الاشئ ولا حاجة
 للنفس اليه لا في ذاتها ولا في بقاء الكمالات فلا يوجب فسادها وفناؤه فسادها
 وفناؤه هائم في معلولة للمبادئ العالية الباقية ازلا وابد افهي ايضا يجمع
 الكمالات باقية يبقاها هو المطلوب والاعتراض عليه ان تلك المبادئ ان كانت
 علة تامة لوجودها لزم كونها قد يمتد بها وقد اعترفتم بانفائهم وان كانت

علة فاعلية لمافقط فلم يلزم من بقائها بقاءها ولم لا يجوز ان يكون شرطاً في
 بقائها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فنائها فناؤها ولم من بقائه بقاءها
 كما يلزم من حدوثها حدوثه • الثاني • ان النفس لو امكن فناؤها ولما بقاء بالفعل
 لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس مادية والامران
 باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلما من ادلة التجريد ثم انه على
 تقدير جواز كونها مادية لا يخلو اما ان يكون لماد تمامادة اخرى ولتلك المادة
 مادة اخرى الى غير النهاية وهذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة
 فتكون هي جوهر مجرد باقيا يمتنع الفناء عليه اذ يمتنع فناء غير المادي ولا نفي
 بالنفس الا هذا • بيان الملازمة • انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء بالفعل
 وقوة فناء والامران مختلفان والالزم ان يكون باق بالفعل حتى الواجب
 فانها بالقوة وبطلانه حلي ومتنافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلاً
 للفناء والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيحوز اجتماع ذات الباقي مع فنائها
 ولا شك في بطلانه فظهر انها متنافيان فاذا ن لا يخلو اما ان يكون محل البقاء
 وقوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل
 قوة الفناء مادتها اذ لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه
 فيلزم كونها مادية • والاعتراض عليه ما من وجوه ابطال ادلة التجريد ولو سلم فتلك
 الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسماً ولا جسمانية وهذا لا يستلزم ان لا يكون
 لها مادة وصورة مختلفان للمادة الاجسام وصورها وتكون مادتها موجودة قبل
 حدوثها وباقية بعد فناؤها وما ذكر من انا لا نفي بالنفس الاجوهر مجرداً

بأقاييمت الفناء عليه فيكون بقلوه بقاؤه باطل لان ذلك الجوهر المفروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عنه فلا يمتنع حينئذ فناء النفس مع بقاء تلك المادة وواجب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان تكون للنفس مادة يمكن فناء النفس منها لان تلك المادة اما ان تكون ذات وضع اول والاو محال لان ماله وضع يستحيل ان يكون جزءا لما لاوضع له بالضرورة . وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها ولا وعلى الاول كانت هائلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في البحث الحادي عشر فكانت نفسا وهذا خلف لانها فرضت مادة النفس لا عينها . وعلى الثاني فاما ان يكون للبدن تأثير في قيامها او لا وعلى الاول تكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس كذلك . وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالة فيها وتلك الصورة القيمة اياها لا يجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله انا لا نفى بالنفس الا جوهر مجرد الى آخره مع انه في نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم ممنوع بل هو اول المسئلة المتنازع فيها . ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفساد والفناء والبطلان ان اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون متحققا في الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه ان يتقدم فيه . وتحقيقه

انه ليس الى الخارج شيء يدل على العدم وان الاجتماع في الذهن يعني انه
 لا يمكن ان يحصل الشيء في الذهن ويصور للعدم الخارجي قائما به فهو صحيح
 لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ولو سلم فلينكحل محل قوة فناء النفس البدن
 او هيولا كما ان محل امكان حدوثها هو فناءه لا فرق بين حدوث الشيء
 و امكان فناءه في الاحتياج الى المحل والا مستغناء عنه وكما جاز ان يكون محل
 امكان حدوث النفس هو المادة اي بدنها لا هيولا مولا امتناع في كونها مادية بهذا
 المعنى فليجز ان يكون محل امكان فناءه ايضا المادة بهذا المعنى واجلب عنه بعضهم
 بانه لا يجوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فناءه مبادئه بالضرورة
 والا لجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجر وبالعكس ومحل
 امكان فناءه في المشرق وفي المغرب وبالعكس ولا شك في بطلانه غالب بدن
 من حيث هو مبائن للنفس ليس محلا لا امكان حدوثها لكن لما استعد البدن
 لفيضان صورة نوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق
 فيه حالة وهيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك
 الصورة من فيضان نفس عليه لانها من مبادئ تلك الصورة وعللها فحصل
 للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلماذا جاز ان يصير محلا
 لا امكان حدوثها غالب بدن من حيث هو مبائن لها ليس محلا لا امكان حدوثها
 من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة
 التدبيرية صار محلا لا مكلف حدوثها من حيث انها علم لتلك الصورة فاذا
 حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك الهيئة المخصوصة وتزال امكان

حدوث النفس اعتقادا يمكن تصاد تلك الصورة لان امكان قضاءها محلا
 هو محلها اي هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او هيولاه لا يجوز ان
 يكون محلا لتصادها وقائم بالمباينة اياها ولا يجوز ان يكون استعداده البدن
 لانعدام الصورة موجبا لاستعداده لانعدام النفس كما كانت استعداد
 لحدوث الصورة موجبا لاستعداده لحدوث النفس لان استعداد شي
 موجب لاستعداده لجميع علمها ومن علل الصورة النفس كما مر فاما استعداد
 انعدام شي لا يوجب استعداد واحد من شرائطه او علله وفيه نظر
 اما اولاه فلان المستدلين بهذا الدليل كافي على وقبحه بنوا الكلام في اثبات
 ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتي كما مررت اليه الاشارة في
 صدر الكتاب والامكان الذاتي لوجود الخادث مقدم بالذات على
 حصول اي هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولاه ولا بد
 لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة
 في البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان واما ثانيا فلان قوله اذا حدثت
 النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتي
 لا يزول من الممكن ابتداء واما ثالثا فلانه اذا اندفعت المباينة بين البدن
 والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت مستضرفة
 فيه كما نشاء وصار آلة لها في تحصيل كالاتهام لا يجوز ان يكون محلا لامكان
 فانها ما بقضاء البدن او بقدره القادروا ارادته او بطرويقها الكمال
 بمنع اما الاول فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان قضاء البدن لا يوجب

فناء النفس • واما الثاني • فلان الفناء ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدره والارادة • واما الثالث • فلان المتأفاه بين الجواهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة • والنفس ليست مادة حتى يتصور طر و مناف لها و اذا امتنع اللازم باقسامه امتنع الملزوم • والاعتراض عليه • منع الملازمة مستندا بمنع انحصار سبب فتاها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة • وصورة لا كمادة الاجسام و صورتها فتفتي بزوال صورتها و لو سلم فلا نسلم امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرط لبقائها فاصد خراب البدن فتفتي لا فتفاء شرطتها و اما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عد ماصرفا و نفيها مطابقا ل هو عدم بعد الوجود و لا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة والارادة و اما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادة ان اراد به انها ليست حالة في مادة و على تقدير تسليمه لا يجدي فعا و ان اراد نفي المادة عنها اعم من ان يكون محلها او محل صورتها فقد عرفت حاله آتفا •

المبحث المشرون في بيان حشر الاجساد و رد الارواح الى الابد ان هل هو ممكن و واقع ام لا •

و المقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في المعاد • قال الامام الرازي في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة و ذلك ان المعاد اما اجسامي فقط و هو قول اكثر المتكلمين • او روحاني فقط و هو قول اكثر الفلاسفة الالهيين • او كلاهما و هو قول كثير من المحققين • او ليس بواقع اصلا و هو قول المتقدمين • من الفلاسفة الطبيعيين • او ليس شي •

من هذه الاحتمالات مجزوما به بل كل واحد مما يوقف فيه هو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لي ان النفس شيء غير المزاج ام لا فلي تقدّر ان تكون هي المزاج فعند الموت نصير النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته يعني على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهر باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولم يبين عنده ان النفس هي المزاج او غيره لاجرم توقف فيه هذا كلامه * ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأي. ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأي ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأي ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عالم التجرد والانتفاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية * وعند من يقول بها معامضه رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قل اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عند هم جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان النار في الفخم والماء في الورد فليس المعاد الا للجسم الذي هو الهيكل المحسوس مع النفس وانما هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يبين ان اعادة المعدوم هل هي ممكنة ام لا فنجد البحث مقامين الاول لبيان حال اعادة المعدوم والثاني لبيان حال المعاد -

المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم *

ان اكثر المتكلمين جوزوا اعادة المعدوم سيما المتزلة القائلين بان المعدوم الممكن شيء اى ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدلهم

على هذا المذهب ان وجود المدوم ممكن لذاته والالم يوجد اولا
والامكان الذاتي لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع
الممكنات فيكون ايجادهم مقدور الله جائزا صدوره عنه وهو المطلوب وانكر
الفلاسفة وبعض التناسخية والمعتزلة والكرامية جوازه فمنهم من ادعى ان
امتناعه ضروري قال ابو علي ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض
عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المدوم متممة لكن
دعوى الضرورة فيها خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالدليل غير
مسموعة ومنهم من استدل عليه بوجوه الاول * ان تخلل عدم بين الشيء
ونفسه محال واعادة المدوم يستلزمه فيكون محالا اما الاستلزام فلان
العدم تخلل بين الوجود الاول والثاني والالم يتصور الاعادة فلا يتخللوا
ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالوجود به ليس
عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين
بالضرورة فلا يتحقق اعادة المدوم والمقدور خلافه وان كان عينه
ثبت الاستلزام والاعتراض عليه * انا فنختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام
لان عدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تخلل بين زمانين
وجود الواحد * فان قيل * اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني
بقتضى تغاير الوجودين وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجودان
متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين قلنا * نعم لكن يكفي التغاير
الاختاري ولا حاجة الى التغاير الذاتي لثبت مغالوكم وهذا الاعتبار

يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين لان التخلل لا يقتضى
 الاشيئين متغايرين تغاير اعم من ان يكون ذاتيا واعتباريا هكذا قيل وفيه نظر
 لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم التخلل وهو مقدم كذلك
 على الوجود الثانى والمتقدم على المتقدم على التتى حقيقة متقدم على ذلك الشئ
 حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورى
 وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء
 ثمة ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلامها
 منقطع عن الآخر بالفعل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشئ
 الواحد لا يكون موجودا بوجودين ومنع ضروريته بان يقال الوجود
 عارض لماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد
 موجودا بفردين متغايرين منه كما ان الشئ الواحد يكون ايض بياضين
 متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد * الثانى *
 ان اعادة المعدوم لا تحقق الا اذا كان الموجود بعد العدم هو الموجود
 قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والالم يكن
 اياه بعينه لان الموجود في زمان غير الموجود في زمان آخر واذا كان
 كذلك كان موجودا في وقته الاول فيكون مبتدأ لا معادا هذا
 خلف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانها متافيان
 . والاعتراض عليه . انا لانسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكونه
 ذلك لو كان الوقت من شخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الموجود

في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل
والاثرم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالاعراض الغير القارة
ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فسلم
ولا يجدي نفعا ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على
الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معادا واما اذا
كان كذلك فهو معاد لا مبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين • الثالث •
ان جواز إعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين واللازم
باطل ضرورة انه لا اثنية بدون التمايز • اما الملازمة فلا نه اذا جاز إعادة
المعدوم ويموز من انه تعالى خلق مثله في الذات وجميع الاعراض فنفرض
وقوع الامرين جائزا فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايز لا اشتراكهما
في الذات وجميع الاعراض • والاعتراض عليه • انا لانسلم جواز خلق
مثله في الاعراض الشخصية كيف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن وجود
شخص من الممكنات اصلا لا ابتداء ولا إعادة لاستواء جريان هذه
المقدّمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة • الرابع • لو جاز إعادة المعدوم
لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان
يميزه عن المتع والالم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من المتع لكن هذا
التمييز محال لان عدم الصرف والتقي المحض لا يتصور له تميز • والاعتراض
اما على رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء فظاهر • اما على رأي من
لا يقول به فالاعتراض ان جواز الاعادة والتبديل الذي مقتضاه وصفان

اعتباريان يحصلان للمدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا
كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المدوم بها
في الخارج كما في الاحكام الصادقة على المتments كيف ولو صح ما ذكرنا
ان لا يجوز احداث شيء اصلا بان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم
عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة
في نفس الامر الى آخر المقدمات فاهو الجواب في جواز الاحداث فهو
الجواب في جواز الاعادة •

المقام الثاني في بيان حال المتاد الجسماني

اثبت المليون عن آخرهم ومعتمد في ذلك النصوص الكثيرة القطعية
التي لا تقبل التأويل اصلا لا كالتصوص المشعرة بالتجسم والتشبيه القابلة
للتأويل المناقبة للدلائل القطعية على استحالة ظواهرها وانكر الفلاسفة
وقالوا لا حياة للبدن بعد موته ولاجنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولا ألم
جسمانيين وما في كلام الانبياء والعلماء من هذا القليل فانما هي تمثيلات وتصورات
للامور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيا لارباب العقول الناقصة القاصرة
عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق المرصية
وارتكاب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستمد والليل مساعدهم
العظمى وادراكها بالحقيقة وهي اللذات الروحانية السرمدية التي
لا يكاد يكتسب كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تنها والشقاوتهم الكبرى وهي
الحرمان عن تلك اللذات والتألم به اما على التأييد واما في اوقات متفاوتة

وان لم يتصوروا إلا هذا أو لا يذكرك فليس لهم بعد الموت الم ولا ذرة أصلا وبيان ذلك فيهم اثبتوا المعاد الروحاني بالمعنى الذي ذكرناه بنه على أصلهم من ان النفوس المجردة يتمتع فنائه ها وانكر والمعاد الجسماني بناء على ان إعادة المعدوم ممثلة وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية بذواتها باقية ايضا باقية بكالاتها التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن وتلتذ بها لذة عظيمة روحانية لا يقدر قدورها ولا يتصور مثلها في الذات الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التي فقدت كالاتها واتصفت بالرزائل ونحوها على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فينبو الولا ان اللذة الباطنية مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية المظاهرة بوجودها منها . ان من اقوى المستلزمات الحسية الطعام والمناخ وكثيرا ما يكون الشخص مشتيا بهما جدا فاذا را على تناولهما فيعرض له خاطر اللعب بالشرنج ويتجمل الغلبة فيه فيتركهما ويشغل به زمانا طويلا فلولا ان لذة تلك الغلبة مع كونها في امر خسيس مضيع للعلم الشريف اقوى من لذتها الما وقع من العاقل ترجيعه عليهما . ومنها . انه كثيرا ما يتركهما عند توقان نفسه اليهما اذا توهم ان قد احا في حشمته بسببهما ولو لان لذة الخمسة اقوى من لذتهما لما كان كذلك . ومنها . انه كثيرا ما يحتاج الى ما عند . احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره على نفسه ويعطيه اياه فلولا ان لذة الاثارة ما يترك عليه من الثناء اقوى عند . لما فعل ذلك . ومنها . انه يفتق كثيرا ما من ماله الذي هو شقيق روحه

بل قد ينق كفه في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة الذنن المشتبهات
الحسية التي لا تحصل الا بذلك المال لما وقع ذلك * ومنها * انه كثيرا ما يقع نفسه في
ورطة الهلاك بيمارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم بتد يوم السلامة
والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع
لما يتبع بعده توهماته انه يصل منه اليه فائدة فلولا ان لذات الشاء اشد من اللذات
الجسائية الفانية بالموت لما كان كذلك واشتال هذه كثيرة في الانسان بل كون
الذات الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا
يمسك كلب الصيد وطائر مع غلبة جوعها الصيد على صاحبها بل قد يأتيان
به اليه وايضا تلك الحيوانات تؤثروا على نفسها في الطعمة وكثيرا
ما تسعى في دفع المودى بل المهلك عن ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها
وكل ذلك دليل على ان الذات الباطنة اقوى من الذات الظاهرة مطلقا
ثم ان الذات العقلية المحضة اقوى الذات الباطنة والظاهرة واشرفها بوجوه
الاول * ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات
العقل اشرف من مدركات الحس وكلما كان كذلك كانت الذات العقلية
اقوى واشرف فمن الذات الحسية * اما الصغرى فيان جزئها الاول من وحوه
* اولها * ان ادراك العقل يصل الى كنه الشيء ويميز بين ماهيته واجزائها
وعوارضها ويميز الجزء الجنسي من الجزء الفصلي للماهية ويميز جنس جنسها
عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك واما
الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى * وثانيها *

ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس متناهية بقاء العقل وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي. وثالثها. ان ادراك العقل لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها له اختصاص بشيء فثبت بهذه الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس فلان مدركات العقل في البارهي تعالى والمجردات بذواتها ومدركات الحواس ليست الا صفات الاجسام ولا شبهة لعاقلة انه لا شرف للثانية بالنسبة الى الاولى. واما الكبرى فلان الذة اقوى اعلى التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثاني فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى واذا كانت الذة ادراك الملاثم من حيث هو ملاثم ومسببة عنه ولا شك ان الملاثم كلما كان اشرف كانت الملازمة اكثر فتكون الذة في ادراكه اقوى فتكون الذة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا. الثاني. من الوجهين. ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير ولذات البهائم هي الحسية فقط ولا شك ان حال الملائكة الذواهيج من حال البهائم. قال الامام الرازي هذا الوجه اقتاعى خطابي جدا وانه اشار بقوله جدا الى ان الوجوه الاخر المذكورة لا ثبت هذا المطلوب لا تخلوا ايضا عن كونها اقتاعية لكن هذا اظهر في هذا المعنى وانما لم نشتغل نحن بما فيها لانه ليس في تزيفها كثير تقع اذ هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من العقلاء وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المستعيلة

هي اللذات الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة كانها خيالات حتى
انكر شر ذمة لا يعبا بهم اللذات العقلية رأسا * فان قيل * اذا كانت
اللذة العقلية بهذه المثابة التي ذكرتموها من الرجحان على سائر اللذات
فكيف اعرض عنها اكثر العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية حتى تحصل لهم
اللذة العظمى مع ان كل احد طالب لاثم اللذات بطبعه * قلنا * لان
اللذة لا تحصل بدون الادراك كما عرفت واول ما يحصل للانسان من
الادراك واكثره هو ادراك المحسوسات فيتناول اول اللذة الحسية
ويتشوق الى معاودة مثلها ويتوجه الى تحصيلها ويتكرر اللذ اذا حال كون
قلبه قبله خاليا عن اللذات العقلية وقليل الاشتغال بها كما في الطفل بالنسبة
الى الرضاع والسابق من المستلذات يكون الذ من جهة سبقه والصارف
بمحل خال يكون امكر فيه فلهذا ائالف النفوس باللذات الجسدية في ابتداء
الحال وكثيرا ما ينهمك فيها حتى يعوقه ذلك الى آخره وعن اكتساب
اسباب اللذة العظمى وقد يفضى توغله في اللذات الجسدية وتغلغلها في
طبعه الى فساد غريزية حتى لا يلتذ بادراك المعقولات ويكره الاشتغال
باسبابه كالمرضى الذي قد مضى مذاقه فيجد الحلو مر او المستلذ مسببعا
وكذا الالم العقلي اقوى واشد من الالم الحسى يعرف ذلك من الوجوه
التي ذكرت في جانب اللذة قالوا والنفوس بالنسبة الى اللذة والالم العقليين
بعد الابدان اربع طبقات لانها * اما ان تكون مكملة بالعلوم الحقيقية
والمعارف الالهية برة عن الهيئات الرديئة والصفات الذميمة المكتسبة

حينئذ لا يبدن ومباشرة مقتضيات الشهوة وهي النفس السعداء
 المثمرة المبتهجة ابد اسرمد ابادراك كمالاتها واما لم تكمل لها هذه اللذة
 والابتهاج قبل الاقتراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والمشتبهات
 البدنية الضرورية مع سnoch المكاد ومع الكدورات اللازمة لهذه
 الحياة الدنيا عوقفتها عن التوجه التام الى تلك الكمالات ومطالعة حقائقها
 والالتذاذ الحاصل بها فاذا زالت عنها تلك العوائق والشوائب ثبتت لها
 كمالاتها وصفت لها اللذة والبهجة بها . واما ان تكون عارية عن تلك العلوم
 والمعارف متصفة باضدادها وهي نفوس الاشقياء الكاملين في الشقاوة
 المثأمة ابد ابجرمانها عن كمالاتها بتقصيراتها مع شعورها بتلك الكمالات
 واليأس الكلي عن نيلها . واما ان تكون عالمة بالحقائق لكن انصفت بالمبنيات
 الرديئة بسبب انواع الشهوات الدنية وارثكاب الاعمال المنهية وهي نفوس الفساق
 المثأمة تالما عظيم بعد الاقتراق عن الابدان بسبب استيقاقها الى ما لفت به وحرمانها
 عنه حرمانا لارجاء معه في نيل المراد ولكن تألمها لا يدوم بل هو مادامت تلك الهبئات
 باقية فيها وذلك متفاوت في افرادها بحسب الرسوخ وعدمه فيها فان المحبوب
 ينسى بطول العهد فاذا نسبت ما اشتاقت اليه زال عنها ذلك التألم
 وحصل لها الالتذاذ الحاصل بمعارفها . واما ان لا تكون عالمة ولا جاهلة
 جهلامر كباو هي النفوس الساذجة التي لم تهتم بادراك الكمالات ولا بامور
 الدنيا واتاع الشهوات كنفوس الصبيان والاغنام فهي بعد المغارقة عن
 البدن غير ملذذة لعدم الكمالات وغير متألمة تالما عظيم لعدم شعورها

بالكمالات وقلة الفها واشتياقها الى الشهوات هذا حكاية مذهبهم في المعاد
الروحاني . واحتجوا على استحالة المعاد الجسدي بعد تفرغهم عن استحالة
اعادة المدوم بوجوه بعضها يدل على استحالة اعادة جميع الابد ان مطلقا
وبعضها على استحالتها على الكيفية التي بينها المليون عليها الزامهم . فمن الاول .
انه لو ثبت المعاد الجسدي فلا يخلو اما ان يكون في الافلاك او في عالم
المنصور وكلاهما محالان لان الاول يستلزم انخراق الافلاك والثاني
التناسخ وكلاهما محال . والاعتراض عليه . منع استلزام التناسخ اذا المفروض
ان البدن الاول هو المعاد ولو سلم فلا نسلم استحالة انخراق الافلاك
وما لم يحسدل به عليها مزيف كما بين في مواضعه . ومنه انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار بعض اجزاء المأكول جزءا للآكل فلا يخلو اما ان يعاد
ذلك الجزء فيها معا وهو محال بالضرورة او في احدها فقط فلا يكون
الا آخر معاد ابينه . والاعتراض عليه . ان المعتبر في الاعادة هي الاجزاء
الاصلية التي يكون هذا الشخص بها هذا الشخص ولا يتفصل عنه ولا يهمل
من اول خلقته الى الموت ابد او لا نسلم ان شيئا واحدا يصير جزءا
كذلك من شخصين فالاجزاء المأكولة اما اجزاء عارضية لها
اولا حدها ولا استحالة في ذلك ولو سلم فانما يتم ذلك لو كانت المعاد
هو المبتدأ بینه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان قطعا عليه بل يجوز ان يكون
الاعادة بالمثل بحيث لا يتنازع من الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى
هذا لا يتم الدليل . فان قيل . فيستدل لا يكون المتاب والمعاقب هو

المطيع والمعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا وشرعا . قلنا .
المطيع والمعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة
في ذلك وتغاير الآتين لا يوجب تغاير ذي الآلة . ومنه انه لو اعيدت
الابدان لم يكن كون بعض السعداء في الجنة اعمى وبعضهم اعور وبعضهم اشل
وبعضهم اعرج الى غير ذلك مما لا يجوز به العقل ولا الشرع . والاعتراض
عليه يعلم مما سبق . ومنه انه لو اعيدت الابدان فاما لا لغرض وهو عبث
لا يليق بالحكمة فامتنع صدوره من الله تعالى واما لغرض اما عائذ الى الله
تعالى فيكون مستكسبا به وهو محال اتفاقا والى المعاد وهو اما الايلام وهو
ايضا باطل بالضرورة والاتفاق او الالذاز وهو ايضا لا يصلح ان يكون غرضا
لان اللذة الجسدية ليست الا اندفاع الالم او مسياعته فيوجب ان يولم
المعاد او لا يكون الذاذ به دفع ذلك الالم عنه وهذا شئ لا يرتضيه عقل
فكيف ينصور صدوره عن الحكيم تعالى وكيف ولو تركه على حد منه لكان
تلك الحالة حاصلة له لا تنفاه الالم عنه بالكلية . والاعتراض عليه . اننا نختار
انه لا لغرض وشئ من افعاله تعالى ليس مطلقا بالغرض وما الدليل عليه
ولو سلم فلان سلم بطلان الايلام والالذاز غرضا لكوننا جزاء لما ارتكب العباد
باختيارهم من الطاعات والمعاصي وما ذكر من ان اللذة هي اندفاع الالم
باطل بل هي كيفية موجودة بشهادة الوجدان كالالم واما انها مسببة عنه
فهو مسلم لكن انحصار مسببها فيه ممنوع وما ذكر من ان هذه الحالة حاصلة
في حالة العدم ففي غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة ليست بموجودة فهي

اندفاع الالم لا اتغلو على الإطلاق وهل يقول احد من القائلين بان اللذة
 هي اندفاع الالم بانها حاصلة للمعذوم . ولو سلم انحصارها في اندفاع الالم
 في اللذات الدنوية فلا نسلم ذلك في الاخرية فانه من الجائز ان يكونا
 مختلفين بالحقيقة ولو ازمها . ومنه انه يلزم منه قوله من غير توليد وهو محال
 هو الاعتراض عليه . اننا لنسلم الاستحالة كما في آدم عليه السلام وكثير
 من الحيوانات . ومن الثاني . انه لو ثبت للمعاد الجسماني كآزعمون لزم ان لا نكون
 الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب المطيعين في الجنة في السماء
 اي فوقها باللازم باطل فاللزوم باطل . والاعتراض عليه . اننا لنسلم اللزوم
 فانه كونه الشيء كريا كان او غير مفروق شيء لا يتناقى كون الثاني كريا ولو سلم
 فلا نسلم بطلان اللازم لان دليل كرية الافلاك غير تام . ومنه لو ثبت كما زعمتم
 لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحياة وهذا غير معقول . والاعتراض
 عليه . انه مجرد استبعاد . وهو غير محذور ولا يبرهان على امتناع هذا او اذا
 جاز بقاء الحياة مع كون صاحبها في النار مدة طويلة كما اشتهر من الحيوان
 الذي يقال له سمند . فلم لا يجوز دوام الحياة مع دوام الاحتراق ومن
 اين ثبت ان تأثير الاحتراق في ازالة الحياة لقوى من تأثير النار في الاجراق
 . ومنه . انه لو ثبت لزم ان يكون تأثير القوة الجسمانية غير متناه لان وصول
 الثواب والعقاب الدائمين يوجب التحريك الدائمي واللازم باطل فكذا
 اللزوم . والاعتراض عليه . منع بطلان اللازم فانه كما يجوز عدم تنامي
 انفصالات القوى الجسمانية كما في تحركات الافلاك عند عدم مجوز ايضا عدم

ثم اشرنا هناك الى ان ما وردنا من المباحة مع الفلاسفة ليس المقصود من

جموعها الحكم بيطلاق مطالبهم . فان بعضها مما يحكم . بعضها قطعا كالاعداد الروحاني

وكون اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الجسدية . وبعضها مما نظنه

ظنا نزيها عن الجزم كجرد النفوس الناطقة وبعضها مما نظنه ظنا دون ذلك

كمقارنة النفوس للابدان المتعلقة بها في الحدوث . وبعضها مما نرد

فيه من غير رجحان لاحد طرفيه كوجود النفوس المجردة للافلاك . وبعضها

مما نجزم بيطلاقه ولكن لانكفرهم بالقول به كاثبات العلية بين الممكنات بعضها

لبعض فان هذا شيء . قال به طائفة من المليون ايضا كالمعتزلة فانهم يقولون

بالثوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كالضرب والابلام . وبعضها

مما نقطع بيطلاقه ونكفرهم به كالقول بقدم العالم وكسلب الاخبار عن الله

تعالى وكنفي علمه تعالى بالجزئيات التي هي افعال العباد فيها وكانكارهم حشر

الاجساد وانما غرضنا من ذلك تبين ان العقل ليس مستقلا في ادراك الامور

الالهية بمحافتها وانظاره ليست بما يوثق بها في الاحاطة بها بدون تأييد صاحب

الوحي المريد باعلام من الله تعالى ولتختم الكتاب حامدين لله معلم

الصواب . آملين منه جزيل الجزاء ونيل الثواب . مصلين على سيدنا وحي بخطاب

واوتي بكتاب . وعلى آله واصحابه خير آل واصحاب . وعلى اتباعه ماتعاقب

الملازمان في الذهاب والاياب . مسلمين عليه وعليهم تسليما كثيرا كثيرا .

❦ فهرس مضامین هذا الكتاب ❦

مضمون	رقم
خطبة الكتاب	٢
مقدمة تافعة في الوصول الى المرام	٦
ما خلفوا فيه ارباب الشرائع اقسام	٩١
المبحث الاول حدوث العالم وقدمه	١٣
المبحث الثاني ابدية العالم	٦٥
المبحث الثالث ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا	٧٩
المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم	٨٦
المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا في الكثرة عنه	٩٨
المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية	١٠٦
المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية اولاً	١١٤
المبحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا	١٢٥
المبحث التاسع ان الله تعالى ليس يجسم	١٤٤
المبحث العاشر الكلام في حقيقة العالم	١٥٢
المبحث الحادي عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء	١٦٣
المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته	١٧٠
المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالماً بالجزئيات المتغيرة	١٧٢
المبحث الرابع عشر انه تعالى هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة ام لا	١٧٩

المبحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصل من حركة الفلك الاعظم	٢٩٨
المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات	٣٠٧
بيان سبب اطلاع بعض المغييات في المنام وبيان اقسام الرؤيا	٣٠٨
بيان سبب تصرفات الانبياء عليهم الصلوة والسلام في عالم الاجسام	٣١٠
المبحث السابع عشر في بيان ان ترتب الموجودات بعضها على بعض هل هو لعلاقة عقلية وعلية حقيقية بينها ام لا	٣٩٨
المبحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا	٣٢٧
المبحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثه وانها هل هي باقية بعد موت البدن واجزائه ام لا	٣٤٨
المبحث العشرون في بيان حشر الاجساد ورجوع الاربعة الى الابد ان هل هو ممكن وواقع ام لا	٣٥٨
المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم	٣٥٧
المقام الثاني في بيان حال المعد الجسائي	٣٦١
خاتمة في تفصيل ماسبق في صدق الكائنات	٣٧٠

